This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

423.6
Jacob

יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX
169.
כדברך
הבינני
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

DER PENTATEUCH

EXEGETISCH-KRITISCHE FORSCHUNGEN

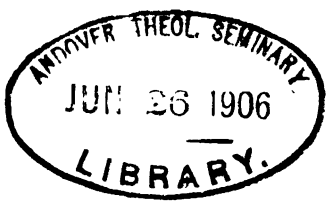
VON

B. JACOB

MIT FIGUREN UND ZWEI TAFELN

LEIPZIG
VERLAG VON VEIT & COMP.
1905

423.6



7.434

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Vorwort.

Die vorliegenden Untersuchungen wollen zur Erklärung des Pentateuchs, dieses wichtigsten und in vieler Hinsicht schwierigsten biblischen Buches, in der Weise beitragen, daß sie ohne die Form eines fortlaufenden Kommentars bestimmte Stoffgebiete systematisch, doch mit steter exegetischer Begründung, behandeln.

Die durch die Natur des Gegenstandes gebotenen besonderen methodischen Grundsätze habe ich bei der ersten (S. 22 f.) und dritten (S. 149 f.) Untersuchung formuliert.

So hoch ich die unendliche Arbeit, die auf diesem Gebiete seit vielen Jahrhunderten geleistet worden ist, schätze, mußte ich doch durchaus selbständig vorgehen und gewissermaßen von vorne anfangen. Ich hatte mich nicht nur von einer sogen. Überlieferung, sondern auch von den herrschenden kritischen Theorien unabhängig zu machen. Daß ich mich mit ihnen auseinanderzusetzen hatte, versteht sich von selbst. In der ersten Untersuchung „Die Chronologie" habe ich auf eine weitläufige Bestreitung meiner zahllosen Vorgänger verzichten zu dürfen geglaubt. Sind, wie ich hoffe, meine Resultate stichhaltig, dann widerlegen sich die verfehlten Versuche von selbst.

Am meisten wird an den vorliegenden Forschungen wohl der Nachweis eines Zahlensystems frappieren, welches die ersten vier Bücher des Pentateuchs in durchgreifender Weise beherrscht und viel weiter geht als man bisher vermutet hat. Es durchdringt nicht nur die Chronologie und die Genealogien sondern auch das Heiligtum und die Fest- und Opferordnung, ja, wie noch weiterhin ausgeführt werden wird, das ganze Gesetz. Dieses System ist von der größten Einfachheit, da es immer mit denselben wenigen Zahlen arbeitet, wenngleich fast jede Einzelheit von neuem zu raten gab und dadurch die Ermittlung ungemein schwierig machte. Es könnte scheinen, als hätte ich

mir viel Arbeit ersparen können, wenn ich diesen Nachweis der Zahlen jedesmal an den Anfang gesetzt hätte, allein ich hielt es für richtiger, ihn als endgültige Bestätigung bis zuletzt aufzuheben. Nicht nur, um dem Vorwurfe zu entgehen, als vergewaltige ich den Text den Zahlen zulieb, sondern weil nicht sowohl sie mir die Hauptsache sind als das sachliche, durch eine unbefangene und methodische Exegese zu ermittelnde, Verständnis und die Ergründung der den Pentateuch beherrschenden Ideen, für die die Zahlen allerdings der sprechendste Ausdruck sind. In dieser formalen Ausprägung wird man eine gewisse Verwandtschaft mit der „Weltanschauung" erkennen, die besonders H. Winckler mit Nachdruck für Babylonien, alsdann aber auch für die ganze alte Welt in Anspruch nimmt: die Anschauung, daß alles Irdische ein Abbild von Himmlischem ist und sein soll. Indessen habe ich mir alle Vergleichungen bis auf wenige Ausblicke grundsätzlich versagt, weil zunächst noch genug zu tun ist, erst einmal den Pentateuch an sich selbst zu verstehen.

Wenn mich nicht alles täuscht, wird sich eine gründliche Revision der Pentateuchkritik als notwendig herausstellen. Die bisherige Quellenanalyse ist nicht haltbar und insbesondere den sogen. Redaktor wird man doch wohl mit andern Augen anzusehen, das Gesetz und die Theologie des Pentateuch anders zu beurteilen haben, was man bei der Ausdehnung dieser Untersuchungen auf Recht, Kultus und Religion desselben noch mehr erkennen wird. —

An Äußerlichkeiten will ich nur bemerken, daß ich in der Transskription hebräischer Wörter und in der Wahl des deutschen Artikels Konsequenz nicht erstrebt habe. Ich kann mich nicht entschließen, immer Jăʿăqōb oder dergl. zu schreiben und glaube, daß die meisten Leser darin nur eine störende Pedanterie sehen würden. Ich sage ferner: das Mischkan, das Ohel Moed, aber der Choschen, der Ziz u. dergl. m.

Göttingen, den 22. März 1905.

B. Jacob.

Inhalt

I. Die Chronologie S. 3—56.

c. I. אשר חי Gen 5_6, 25_7. Noah der erste Nachkomme Adams, der nach dessen Tode geboren wird. Gen 5_{29}, S. 7. Die Zahlen des Samaritaners und des Griechen in c. 5, S. 8—10; Gen 4_{26}, 8_{21}, 9_{20}, S. 11—15.

c. II. Zeittafel von Adam bis Salomo S. 16. Begründung derselben; Grundsätze S. 17—23; 1 K 6_1; Ex 12_{40}ff. S. 23—25. Das Jahr des Turmbaues; die fünf Höhepunkte der biblischen Religionsgeschichte; Adams 930 Jahre S. 25—29.

c. III. A. Die Zeugungsjahre von Terach bis Sem S. 29—31. B. Die Zeugungsjahre von Noah bis Adam S. 31 f. C. Die Lebensjahre von Adam bis Lemech S. 32 ff. D. Die Lebensjahre von Noah bis Nahor I., der Samaritaner und der Grieche S. 35 ff. E. Terach, Abraham, Isak, Jakob S. 37 ff. F. Von Jakob bis zum Auszug aus Ägypten; die 430 Jahre des Aufenthalts in Ägypten S. 39—44.

c. IV. „Ären". Rekapitulation S. 44—47. Wie rechneten die alten Israeliten? Zusammengesetzte Zahlen; Abzählen und Berechnen; Rechenexempel im Pentateuch S. 47—52. Die chronologischen Zahlen und ihr sprachlicher Ausdruck S. 52—56.

II. Die Genealogien S. 59—132.

c. I. יָלַד und הוֹלִיד, dies immer in der Hauptlinie, jenes in den Nebenlinien. S. 59—63. Sonstiges הוליד und ילד S. 63—69. Die Einheit von Gen 4, 5 und 10, 11; Gen $11_{10, 12, 14}$ S. 70 f. בני ס', אבי ס', עברי = Semit; Sem und Japhet S. 72—83.

c. II. A. Die zwölf Söhne Jakobs S. 83 ff. B. Die siebzig Seelen des Hauses Jakobs S. 85—91. C. Das Haus Levis. D. Das Haus Kehats S. 91 f. E. Die siebzig Geschlechter des Volkes Israel (Nu 26); die zwölf Stämme und die Zahl ihrer Geschlechter, Gen 46 und Nu 26, S. 92—98. Die Zahlen in Nu 1 f. und 26 und die Art ihrer Berechnung S. 99—113. F. Das Haus Adams S. 113. G. Die siebzig Völker (Gen 10) S. 113—118. H. Das Haus Sems. I. Die Terachiden S. 118 ff. K. Edom-Seir S. 120 ff.

c. III. Folgerungen: Der geschichtliche Wert, Einheitlichkeit der Abfassung, Quellen und Traditionen S. 123—127. Geschichtlicher Ausgangspunkt S. 128—132.

III. Das Heiligtum S. 135—346.

Frühere Bearbeitungen: Bähr — Popper — Klostermann; Axiome und Thesen S. 135—150.

I. Die Beschreibung c. 25—31 S. 151—235.

1. Einleitung A Ex 25 1-9 B 35 4-9 S. 151—158.
2. Die Lade und die Kapporet A 25 10-22 B 37 1-9 S. 158—172.
3. Der Tisch A 25 23-30 B 37 10-16 S. 172—176.
4. Der Leuchter A 25 31-40 B 37 17-24 S. 177—182.
5. Das Mischkan A 26 1-30 B 36 8-25 S. 183—195.
6. Die Vorhänge A 26 31-37 B 36 35-38 S. 195—198.
7. Der Brandopferaltar A 27 1-8 B 38 1-7 S. 198—203.
8. Der Vorhof A 27 9-19 B 38 9-20 S. 203—211.
9. Das Licht im Ohel Moed 27 20. 21 S. 211 f.
10. Die heiligen Gewänder A 28 B 39 1-31.
   a) b) Ephod und Choschen A 28 6-14. 30 B 39 2-7. 21 S. 213—219.
   c) Der Me'il A 28 31-35 B 39 22-26 S. 219—222.
   d) Der Ziz A 28 36-38 B 39 30-31 S. 223.
   e) Die übrigen Gewänder A 28 39-43 B 39 27-29 S. 223 ff.
11. Die Weihe Ahrons und seiner Söhne A 29 1-37 B Lev 8; 9.)
12. Das Tamid auf dem Opferaltar 29 38-46.)
13. Der Räucheraltar A 30 1-10 B 37 25-28 S. 225 ff.
14. Der halbe Sekel 30 11-16.)
15. Waschbecken und Untersatz A 30 17-21 B 38 8 S. 227.
16. Das Weiheöl A 30 22-33 B 37 29a S. 227 f.
17. Das Räucherwerk A 30 34-38 B 38 29 S. 228 f.
18. Die Werkmeister A 31 1-11 B 35 30-35 S. 229—232.
19. Der Sabbat A 31 12-17 (B 35 1-3) S. 232 ff.

II. Die Ausführung der Arbeit c. 35—39 S. 235—248.

A und B S. 235 ff.

1. Das Sabbatgebot 35 1-3 S. 237 f.
2. Aufforderung zu Beiträgen und ihre Bestimmung 35 4-19 S. 238—242.

(9—13. Die Anfertigung des Mischkan usw.)
14. Das levitische Inventar 38 21-31 S. 243 ff.
(15. Die heiligen Gewänder.)
16. Die Vollendung der Arbeit 39 32-43 S. 245 ff.
17. Die Aufrichtung des Heiligtums A 40 1-16 B 40 17-33 S. 247 f.

III. Das Heiligtum im Lager und auf dem Zuge. Nu 1—4, 10 S. 248—252.

1. Die Zählungen der Israeliten c. 1, 2 S. 248 ff.
2. Die Leviten c. 3, 4 S. 250—255.

IV. Der Sinn des Heiligtums S. 256—346.

1. Der Tisch und das Panim-Brot S. 256—263.
2. Der Leuchter S. 263—269.
3. Der Räucheraltar S. 269—283.
4. Die silbernen Untersätze S. 283—290.
5. Die Lade mit der Edut und der Kapporet S. 290—293.
6. Die Decken S. 293—295.
7. Die Parochet S. 296 f.
8. Der Zeltvorhang S. 297 f.
9. Der Brandopferaltar S. 298 ff.
10. Waschbecken und Untersatz S. 301 ff.
11. Der Vorhof S. 303 f.
12. משכן und אהל מועד S. 304—308.
13. קֹדֶשׁ und מקדש S. 308—313.
14. Die Priesterkleider.
a) b) Ephod und Choschen S. 314—321.
c) Der Me'il S. 322 f.
d) Der Ziz S. 323—326.
e) Die übrigen Gewänder S. 326—329.
15. Zahlen S. 329—342.
16. Die Geschichtlichkeit S. 342—346.

IV. Die Feste und die Festopfer S. 349—404.

c. I. Die Kritik: George und seine Nachfolger S. 349—353. מועדי יי'— מקרא קדש — Arbeitsverbot. Sabbat und 7 מ"ק — Opfer und Darbringungen. Die Chaggim S. 353—360. Der Versöhnungstag ein agrarisches Fest S. 360 ff. Der Tag der Therua S. 363 ff. Die Azeret S. 365 f. Der zugrunde liegende Kalender; „Neumond". Der 30tägige Monat, das 360 tägige Rundjahr S. 366—374. Das Pfingstfest, ממחרת השבת S. 374—381. Die Verteilung der Feste auf das Jahr S. 381—383.

c. II. Nu 28, 29: Die Zahlensystematik der Festopfer S. 383—390. Die Zahlenverhältnisse des Heiligtumes S. 390 f. Die Zahlensystematik der Ein-

weihungsopfer S. 391—396. Das Kalendersystem und seine Geschichte; die Feste in Ex 23, 34; Dt 16. „P" S. 396—400. Der letzte Ursprung der Zahlen; das Rechenexempel Nu 31. S. 400—404.

Register: I. Stellenregister. II. Hebräisch. III. Sachregister. IV. Autoren. S. 405—411.

Nachträge und Berichtigungen S. 412.

Tafel I. Der Brustschild (Choschen) Ahrons mit den 12 Steinen und Urim und Thummim. (S. 319.)

Tafel II. Grundriß des Heiligtums.

I

DIE CHRONOLOGIE

זכר ימות עולם בינו שנות דר ודר

Die biblische Chronologie insbesondere von der Schöpfung bis zur Königszeit ist noch immer ein ungelöstes Rätsel. Trotz unzähliger Versuche ist es noch nicht gelungen, in den Zahlenreihen von Adam bis Noah, sodann von Noah bis Abraham, ferner in den Zeitangaben für das Leben der Erzväter und den Aufenthalt der Israeliten in Ägypten ein System einwandsfrei nachzuweisen oder auch nur alle Zahlen in widerspruchslosen Einklang zu bringen.[1] Dazu kommt, daß die Aufgabe durch die von dem masoretischen Text abweichenden Zahlen der Septuaginta und des Samaritaners ungemein erschwert scheint. Während z. B. nach dem hebräischen Text die Sintflut im Jahre 1656 eintritt, ergeben die Zahlen des Samaritaners das Jahr 1307, die der Septuaginta 2262 (oder 2242). Welcher Text hat die ursprünglichen Zahlen? Für die LXX sind außer katholischen Gelehrten, welche die auf LXX-Itala beruhende kirchliche Zeitrechnung halten möchten, u. a. Ewald, Lagarde, Klostermann eingetreten; den Samaritaner ziehen seit Bertheau[2] die meisten Neueren u. a. Dillmann, Budde, Holzinger vor. Für die Zeit von der Flut bis zur Geburt Abrahams sind die Differenzen noch größer. Nach dem Hebräer rechnet man 293, nach dem Samaritaner 943, und nach der LXX gar 1173 Jahre. Die letztere hat auch einen Namen mehr, indem sie zwischen Arpachschad und Schelach noch einen Kainan einschaltet. Die Verwirrung und Ratlosigkeit ist noch durch Korrekturen gesteigert worden, welche manche Kritiker an den Zahlen des einen oder des anderen Textes vorzunehmen für nötig fanden.

---

[1] Die Literatur dazu, beginnend mit dem jüdischen Hellenisten Demetrios, ist fast unübersehbar. Einen zusammenfassenden Bericht von Rösch s. Protest. Realencyklop. [2]XII, s. v. Zeitrechnung.

[2] Die Zahlen der Genesis in c. 5 und 11. Jahrb. f. deutsche Theologie. XXIII. 657 ff.

Ich halte es aus mehrfachen Gründen für ratsam, zunächst für die Reihe Adam—Noah exegetisch nachzuweisen, daß nur die masoretischen Zahlen richtig sein können, und zu diesem Behufe ausführlicher auf ihren Zusammenhang mit der Urgeschichte einzugehen. Alsdann werde ich das ganze chronologische System des Pentateuch nachweisen. Die eminente Tragweite dieser Ermittelungen wird sich alsbald ergeben.

I

Die Aufzählung in Gen 5 ist zwar, wenn man genau zusieht, nicht so einförmig als man ihr gewöhnlich nachsagt, aber im allgemeinen befolgt sie ein festes Schema:

A lebte *x* Jahre, da zeugte er B.

Und es lebte A, nachdem er B gezeugt hatte, noch *y* Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

So waren alle Tage von A *z* Jahre; da starb er.

Von diesem Formular wird, wenn wir von Henoch insofern absehen, als er nicht stirbt, sondern nach einem „Wandel mit Gott" entrückt wird, nur Eine Ausnahme gemacht: bei Adam. Denn bei ihm heißt es (v. 5): Und es waren alle Tage, אשר חי, was man natürlich übersetzt: „welche er lebte". Die Erklärer gehen darüber hinweg, obgleich die beiden Wörtchen dem ersten Anschein nach ein überflüssiger Zusatz sind und jedenfalls auffallen müßten.[1] Denn sie finden sich in der ganzen Bibel nur noch einmal bei der Angabe eines Lebensalters wieder: Gen 25 7, bei Abraham.

Der Verfasser muß doch wohl beabsichtigt haben, mit diesem Relativsatz irgend etwas zu sagen, sich auf einen Umstand zu beziehen oder auf irgend einen Zusammenhang aufmerksam zu machen. Die für solche Fälle übliche Ausflucht der mechanischen Quellenkritik lautet: redaktionelle Glosse. Aber solche Erklärung erklärt nichts. Wenn es eine redaktionelle Glosse ist, was hat, wenn nicht der Verfasser, der Redaktor damit sagen wollen? Überhaupt ist mit der Abwälzung auf den Redaktor niemals eine wirkliche Erklärung gegeben und die Aufgabe der Exegese und Kritik beendet. Die Schwierigkeiten bleiben nach wie vor bestehen. — אשר חי ist

[1] Gunkel: „חי Perf. wie 3 22". Holzinger: „Die sonst gebrauchte Formel für das Gesamtlebensalter ist durch den Zusatz א"ח bewahrt. וַיְחִי ist Perf. wie 3 22, vielleicht will der Zusatz an diese Stelle erinnern." Aber inwiefern und zu welchem Zweck?

eine Anmerkung, welche, in Form eines Relativsatzes, den Leser auf einen Umstand aufmerksam machen oder gewisse Fragen und Bedenken von vornherein abschneiden will. Ein Beispiel dafür ist Ex 29 23 = Lev 8 26. Der Korb mit Maṣṣot, אשר לפני יי, der sich nämlich schon vor Beginn der heiligen Handlung vor dem Altar befand, — während die Opfertiere erst kurz vor der Schlachtung herbeigebracht werden. (Dies auf die Frage: wie kommt denn jetzt der Korb hierher?)[1] So ist zunächst das אשר חי Gen 25 7 zu erklären. „Folgendes sind die Tage der Lebensjahre Abrahams, אשר חי, die er nämlich gelebt hat (man merke sich dies), als er verschied und starb: 175 Jahre." Es wird also bereits hier der Tod Abrahams gemeldet. Nun aber kann Abraham bei der Geburt Esaus und Jakobs, welche später berichtet wird, erst 160 Jahre alt gewesen sein, denn er war 100 Jahre älter als Isaak und dieser heiratete mit 40 und zeugte mit 60. Man darf aber nicht ändern, denn es ist ein festes Redaktionsprinzip der Genesis, wenn die Geschichte an einem Knotenpunkte angelangt ist, nicht nur die Seitenlinien, sondern auch das bisher führende Glied der Hauptlinie zu Ende zu führen, um sich dann ausschließlich dem nächsten Gliede der Hauptlinie zu widmen, selbst wenn das Leben des früheren zeitlich noch in das des andern hineinragt. C. 4 Adam und Kainiten, dann Set. c. 10 Noah mit Japhetiten und Hamiten, dann 11 10 Sem; 11 26ff. Terach vor 12 1, Abraham; 21 21 Ismael, 25 12ff. Keturiten und Ismaeliten, dann 25 19 Isaak; c. 36 Esau und Esawiden vor c. 37 Jakob. Set ist lange vor dem Tode Adams, Kains usw. geboren, Noah überlebt selbst die Geburt Abrahams, Terach lebt noch geraume Zeit nach 12 1. Die Genesis ist also nicht bloß chronologisch, sondern genealogisch und chronologisch geordnet. Es darf also, wenn Abrahams Geschichte abgeschlossen werden soll, sein Tod schon erzählt werden, auch wenn er erst nach den folgenden Ereignissen eintritt. Aber nur dies zu rechtfertigen, kann nicht der Zweck des אשר חי sein, da es sich nach den redaktionellen Grundsätzen der Genesis von selbst versteht. Offenbar sollen wir darauf aufmerksam gemacht werden, daß wir Abraham im folgenden noch einmal brauchen, und dies kann nur bei 25 22 sein: Und die Kinder stießen sich in ihrem Leibe und sie sprach: wenn dem so ist, wozu bin ich dann da? Und sie ging, Gott zu befragen: לדרש את יי. Der Mann,

[1] S. Wessely z. St.

in dem sie Gott befragt, ist kein anderer als Abraham. Denn es war Rebekka natürlich bekannt, daß sie auf Anstiften Abrahams ihre Heimat verlassen hatte, um Isaaks Weib zu werden und ihm einen Erben der göttlichen Verheißungen zu gebären. Einen Erben. Nun aber fühlt sie sich schwanger mit Zwillingen und unter der Voraussetzung, daß es Knaben sein werden, sieht sie schon jetzt den künftigen Bruderstreit um die Erstgeburt voraus. Daher geht sie zu Abraham. Denn ihm waren die Verheißungen gemacht worden, er war es gewesen, der sie von ihren Eltern hatte fortnehmen lassen, er allein kann und muß ihr eine Erklärung geben, was werden soll. Nicht danach fragt sie ihn, woher die Bewegungen in ihrem Leibe kommen — gewiß, das konnte ihr jede Hebamme sagen[1] — sondern was aus der Verheißung werden soll, wenn sie, wie sie fühlt, Zwillinge gebären wird. Daher hat der Erzähler vorsorglich schon 25_7 gemeldet, daß Abraham damals noch am Leben war, damit der Leser nicht, abgelenkt durch וימת אברהם v. 8, dem obendrein noch die ausführliche Beschreibung des Begräbnisses folgt, bis v. 22 Abraham vergesse.[2]

Ähnlich אשר חי 5_5: „Die Lebensjahre Adams, welche er nämlich gelebt hat, man merke sich dies, waren 930 Jahre, da starb er. Es war wohlgemerkt im Jahre 930, daß Adam starb." Aber wozu soll der Leser auf diese Zahl achthaben? Jedenfalls nicht, damit man im Gedächtnisse behalte, daß Adam, obgleich bereits jetzt sein Tod gemeldet wird, die folgenden Geburten noch überlebt hat. Denn der Leser braucht nur die nächsten Verse zu lesen, um sich mit Leichtigkeit auszurechnen, daß, wenn Set anno 130, Enosch 235 geboren wurde usw., Adam mit 930 noch lange nicht tot war.

Durch אשר חי muß also auf eine Beziehung zwischen dem Todesjahre Adams und irgend einer anderen Begebenheit aufmerksam gemacht werden sollen. Dies aber können, wenn wir von Adam vorwärtsschreiten, die Entrückung Henochs oder die Geburt Noahs oder beide Ereignisse sein. Beide erfolgen erst, nachdem Adam tot ist. Noah ist der erste Nachkomme Adams in direkter Hauptlinie, der nach dessen Tode geboren wird.

Jetzt erst werden die Worte Lemechs bei der Geburt seines Sohnes Noah verständlich, 5_{29} זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו מן

[1] de Wette, Beiträge II, 118.

[2] Schon Ibn Esra hat an Abraham gedacht.

מן האדמה אשר אררה יי. „Dieser wird uns Trost schaffen von unserer Arbeit und der Mühsal unserer Hände, von dem Acker, den Gott verflucht hat.“ Denn der Acker war nur für die Lebenszeit Adams verflucht, 3 17 ארורה האדמה בעבורך ... כל ימי חייך. „Verflucht ist der Acker deinetwegen; mit Mühsal wirst du davon essen alle Tage deines Lebens.“ Es ist ein (dogmatisch überaus verhängnisvolles) Mißverständnis gewesen, daß man die von Gott im Paradiese ausgesprochenen Strafen auf alle folgenden Generationen ausgedehnt hat. In Wahrheit wendet sich Gott allein an die gegenwärtigen Personen, er spricht zu dieser Schlange, zu diesem Weibe und nur zu Adam. Nur die Schlange im Garten Eden soll Staub fressen alle Tage ihres Lebens v. 14 כל ימי חייך, insgemein tun das die Schlangen nicht, was keinem Hebräer unbekannt sein konnte; denn mit der Nahrung etwas Staub schlucken tun alle Tiere, die ihre Nahrung von der Erde suchen. Aber in der messianischen Zeit, wann das Paradies wiederkehrt, da wird auch die Schlange wieder Staub fressen ונחש עפר לחמו: Jes 65 25. Nur Eva soll viele und schmerzliche Schwangerschaften ertragen und dennoch eine verzehrende Sehnsucht (? תשוקתך) nach ihrem Manne haben. Darum nennt er sie auch חַוָּה, die viel Kreißende, Gebärende v. 20.[1]

Es ist also klar, daß der Fluch von der Erde erst weichen soll, wenn Adam tot ist. Nun ist Lemech geboren anno mundi 874, Adam stirbt 930, Noah wird geboren 1056. Sobald daher Adam tot ist, atmet das Menschengeschlecht in der sicheren Hoffnung, daß das Verhängnis jetzt weichen wird, erleichtert auf, und dieser Hoffnung gibt Lemech Ausdruck, als ihm sein Sohn, der erste nach Adams Tode, geboren wird und erteilt ihm danach den Namen נֹחַ. Sonst würden wir auch nicht verstehen, wie gerade Lemech zu diesem Ausruf kommt.

Diese nunmehr ermittelte Beziehung zwischen dem Tode Adams und der Geburt Noahs[2], die auch aus der Wahl der gleichen Ausdrücke ersichtlich ist, (3 17 ארורה האדמה, בעצבון — 5 29 מעצבון, מן האדמה אשר אררה), besteht aber nur bei den Zahlen des masoretischen Textes, denn man vergleiche folgende (gleich vollständig gegebene) Tabelle:

[1] v. 20, 21 sind Anmerkungen des Verfassers (nicht spätere Glossen) zu v. 16.

[2] Daß Noah der erste nach Adams Tod Geborene war, haben schon R. Samuel b. Meir, Abrabanel und gewiß vor ihnen schon andere bemerkt.

	M.T.			Sam.			Septuag.			wurde geboren anno mundi		
	zeugte mit	lebte noch	im Ganzen	zeugte mit	lebte noch	im Ganzen	zeugte mit	lebte noch	im Ganzen	M.T.	Sam.	Septuag.
Adam . .	130	800	930	130	800	930	230	700	930	1	1	1
Set . . .	105	807	912	105	807	912	205	707	912	130	130	230
Enosch . .	90	815	905	90	815	905	190	715	905	235	235	435
Kenan . .	70	840	910	70	840	910	170	740	910	325	325	625
Mahalalel .	65	830	895	65	830	895	165	730	895	395	395	795
Jered . .	162	800	962	62	785	847	162	800	962	460	460	960
Henoch . .	65	300	365	65	300	365	165	200	365	622	522	1122
Methusalem	187	782	969	67	653	720	187	782	969	687	587	1287
Lemech. .	182	595	777	53	600	653	188	565	753	874	654	1474
Noah . .	500									1056	707	1662

Also nach der Septuaginta ist Adam († 930) schon zu Lebzeiten Mahalalels (geb. 795), vor der Geburt Jereds (geb. 960) gestorben, hingegen nach dem Samaritaner war Noah schon über 200 Jahre alt, als Adam starb. Daß sie es unterlassen haben, Adam entsprechend jünger oder älter zu machen und ihm die 930 Jahre belassen, beweist, daß sie die Beziehung nicht erkannt haben.

Es kann ferner leicht gezeigt werden, wie sie zu ihren abweichenden Zahlen kamen. Der Samaritaner hat nur für Jered, Methusalem und Lemech andere Zahlen. Er gab nämlich den dreien zusammen soviel Zeugungsjahre wie der hebräische Text dem letzten, Lemech, allein, denn 62 + 67 + 53 = 182. Die Differenz, 349, gegen die Summe der drei hebräischen Zahlen: 162, 187, 182, verteilte er so, daß er jedem 100 abzog und den Rest von 49 mit 20 und 29 noch den beiden letzten nahm. So entstand für den Samaritaner als Jahr der Flut 1307. Denn nun ist Henoch nicht 622 anno mundi geboren, sondern 522, Methusalem 587, Lemech 654, Noah 707, in dessen 600. Jahr die Flut fällt. Die Zahlen für Henoch hat er nicht verändert, da sie (365) zu charakteristisch schienen und ebenso das 600. Jahr Noahs zu fest stand. Nachdem als Jahr der Flut 1307 herausgekommen war, mußten natürlich die Lebensdauern so geändert werden, daß keiner die Flut überlebte. Dies machte sich der Samaritaner besonders bequem, indem er Jered, Methusalem und Lemech nur gerade soviel abzog, als dazu nötig war, d. h. er ließ alle drei in eben diesem Jahre der Flut 1307

sterben, indem er einfach von 1307 die Jahre der Geburt (460, 587, 654) abzog = 847, 720, 653. Entsprechend mußte er natürlich auch ihre Jahre nach der Zeugung ändern. Denn sie sind ja die Differenz des Gesamtlebensalters von den Zeugungsjahren. So erklären sich alle seine Abweichungen.

Die Septuaginta hat zu den Zeugungszahlen des Hebräers je 100 zugezählt, außer bei denselben drei: Jered, Methusalem und Lemech. Dafür drängen sich bald allerlei mehr oder weniger probable Vermutungen auf; aber rätselhaft scheint es, daß er dem Lemech gerade sechs Jahre zulegt. Indessen ist auch dies nicht schwer zu erklären.

Es entsprangen nämlich beide Änderungen, sowohl des Samaritaners wie des Griechen, aus derselben Quelle, nämlich aus einem Midrasch des Namens Jered. יָרַד heißt „hinabsteigen", und doch übersteigt die Zeugungszahl Jereds alle früheren! Daher sorgte der Samaritaner dafür, daß bis zu ihm die Jahre fallen, indem er Jereds Zahl kleiner als die vorangehenden machte. Der Grieche schlug den andern Weg ein, indem er die Zahlen vor Jered alle größer machte und das auf die einfachste Weise, indem er jedem 100 zuzählte. Also im großen ganzen: der Samaritaner zieht von Jered an je 100 ab, der Grieche zählt bis Jered je 100 zu. Aber der Grieche ging in der Deutung des Namens Jered = „Tiefpunkt" noch einen Schritt weiter. Er sollte nicht nur bedeuten, daß die Zahlen bis zu ihm fallen, sondern auch von ihm ab wieder steigen. Daher muß er auch Henoch wieder 100 zulegen, kann aber Methusalem seine 187 lassen. Allein der Folgende, Lemech, hat 182, fällt also wieder. Was tat der Grieche? Er gab ihm 188, d. h. 1 Jahr mehr als Methusalem, so daß er diesen eben gerade noch übertrifft.

Das ist das ganze Geheimnis der beiden abweichenden Berechnungen. Sie wollen lediglich den ziemlich dürftigen Einfall ausführen, daß der Name Jered eine niedrigere Zahl verlange.

Neben der Zahl 187 für Methusalem in der LXX gibt es eine Überlieferung mit der Zahl 167, die schließlich in der Rezension Lucians rezipiert worden ist. Die Ursprünglichkeit der 187 wird bewiesen durch die ältesten Bezeugungen, Demetrius, Josephus u. a.[1], ferner durch unseren obigen Nachweis und endlich durch den Umstand, daß bei 167 Methusalem die Flut noch 14 Jahre überlebt

[1] Siehe E. Preuß, Die Zeitrechnung der Septuaginta von dem vierten Jahre des Salomo. Berlin 1859. (Vgl. hierzu A. v. Gutschmid's Besprechung in Kl. Schriften. II, 292.)

hätte, was zur Zeit des Hieronymus eine „famosa quaestio et disputatione omnium ecclesiarum ventilata“ war. Die an 167 fehlenden 20 Jahre sind den Jahren nach der Zeugung wieder hinzugezählt worden (802 für 782). Die Zahl 167 ist aber offenbar eine Annäherung an die 67 des Samaritaners und das gleiche finden wir in der abweichenden Lebensdauer Lemechs (LXX 753, Sam. 653, H. 777). Mit anderen Worten: die Berechnung, die im Samaritaner vorliegt, hat auch in der LXX Spuren hinterlassen. Es bestätigt sich, was wir auch sonst schon vom samaritanischen und griechischen Pentateuch wissen, daß die Werkstätten, in denen diese Texte fabriziert wurden, miteinander in Verbindung standen. Diese Art Kritik weist nach Ägypten, ihre Urheber waren kleine Nacheiferer eines Aristarch.

Die Bedeutung des Todesjahres Adams macht es allein schon begreiflich, warum nicht blos die Jahre vor der Zeugung, welche wir für die Gesamtrechnung brauchen und die Jahre nach der Zeugung, die mit jenem zusammen das Lebensalter ergeben[1], sondern die Gesamtsumme noch einmal besonders angegeben wird. Der Autor muß die Gesamtsumme 930 nennen, weil es ihm gerade auf diese Zahl ankommt. Unsern Haupt- und Nebensatz: „Adam starb, als er 930 Jahre alt war“, drückt der Hebräer, da die Handlungen einen Fortschritt zueinander bedeuten, durch die beiden koordinierten Hauptsätze aus: Adam wurde 930 Jahre alt und starb. וימת weist auf 2 17 zurück כי ביום אכלך ממנו מות תמות „denn des Tages, da du davon issest, mußt du sterben.“ Auch hatte der Verfasser, wenn er bei Noah gleichfalls die Gesamtlebensdauer angab, ein Mittel, die bis dahin verflossene Zeit leicht zu berechnen. Denn Noah wird 70 + 56 Jahre nach Adam geboren, Adam lebt 930, Noah 950, also stirbt Noah a. m. 2006 (s. u.) Für die andere genealogische Reihe (c. 11) wäre dies unnötig und zwecklos.

In den nunmehr aufgedeckten Zusammenhang Adam — Noah gehören noch einige andere, bisher nicht immer richtig erklärte Stellen. Genesis 4 26 אז הוחל לקרא בשם יי׳. Dies übersetzt man: „Damals fing man an, den Namen Gottes anzurufen.“ Es soll eine „Notiz“ des Verfassers über den Anfang der Gottesverehrung unter

[1] Daß dies „ein seltsames und doch höchst scharfsinniges Mittel“ sei, um die Dauer der Epoche zu bestimmen (Gunkel 129), kann ich nicht finden. Mir scheint es das einfachste und natürlichste. „Man sieht — fügt G. obendrein hinzu — daß der ‚rabbinische‘ Geist viel älter ist als die Rabbinen!“

den Menschen sein. Aber der Pentateuch und zumal die Genesis gehen nie darauf aus, ein antiquarisches Wissen an den Tag zu legen, sondern solche Bemerkungen stehen immer im Dienste des Gesamtplanes der Erzählung und geben meist bedeutungsvolle Fingerzeige für bestimmte Zusammenhänge. Warum auch sollte der Gottesdienst erst mit Enosch begonnen haben, warum nicht schon mit Set? Was bedeutet das Passiv, das offenbar das Subjekt verhüllen soll und was das unbestimmte אז? Man hat daher (nach LXX) in הוא החל korrigiert. Aber die sachlichen Bedenken sind damit nicht gehoben. Was will denn überhaupt der Verfasser mit seinem „Beginn der Anrufung Gottes" besagen? Wie kamen die Menschen dazu? Welche Bedeutung hat sie in der folgenden Geschichte? Viel wichtiger wäre bei dem völligen Zurücktreten des Wortes im (israelitischen) Kultus die Mitteilung, wann man angefangen habe, einen Altar zu errichten und Opfer darzubringen, und, wenn man diese Mitteilungen in 4 3 f. und 8 20 findet, in welchem Verhältnis steht 4 26 dazu? Soll es eine Zwischenstufe sein? Dann hätte doch wohl der Altar das Erste sein müssen. Obgleich nun קרא בשם unleugbar beten oder bekennen, buchstäblich: einen Rüf tun, in welchem das Wort יהוה (שם יי׳) Vokativ oder Nominativ ist, heißen kann, so muß diese Übersetzung hier aus sachlichen Schwierigkeiten verworfen werden. Ebenso unanfechtbar ist aber die Übersetzung: benennen, einen Namen mit dem Worte Ihvh geben, wie Jes. 43 7 65 1 Sir. 47 18 b. So ist der Satz eine vorläufige Anzeige des Ausrufes Lemechs und des mit Ihvh gebildeten[1] Namens נֹחַ. Zwar ist schon קין (קניתי איש את יי׳) mit יהוה gebildet, aber החל muß auch nicht notwendigerweise heißen: etwas zum ersten Male in der Welt tun, sondern den Mut haben, mit etwas innerhalb einer neuen Periode anzufangen. Als nun Lemech diesen Namen nach dem Tode Adams zu bilden sich getraute, da war Set nicht mehr am Leben, sondern der Älteste, der es erlebte, war Enosch, denn Adam starb 930, Set 1042, Enosch 1140 und Noah wurde geboren 1056. In diesem Jahre 1056 (אז) fing man an (החחל), wie der Verfasser unbestimmt und vorläufig an-

[1] Daß man den Gottesnamen Ihvh nicht bloß in den Silben יהו־, יו־, יחו־, יה־ sondern selbst schon in einem einzelnen Buchstaben oder Vokal fand, dafür sei vorläufig nur hingewiesen auf ראה יי׳ בעניי = ראובן (Gen 29 32), שמע יי׳ = שמעון (v. 33), יסף יי׳ = יוסף (30 24), שאלתיו = שמואל מיי׳ (1 S 1 20) שלם יי׳ = שלמה 2 S 12 24 ויי׳ אהבו d. i. Freund Gottes cfr. ψ 55 21, 69 23 = ידידיה: für ה noch auf אברהם und שרה.

zeigt, da man Lemech noch nicht kennt, mit dem Worte Ihvh einen Namen zu bilden. Indem der Autor bereits an dieser Stelle auf den Namen Noah vorbereitet, zeigt er, daß ihm diese Person, ihre Geburt, ihr Name und ihre Beziehung zu Ihvh das Wichtigste an der ganzen Genealogie ist. In der Reihe der Kainiten kommt das Wort Gott überhaupt nicht vor. Ihr Lemech führt nur blutdürstige Reden im Munde. Sie machen nur Fortschritte im Weltlichen, von den Sethiten sind nur Beziehungen zu Gott zu melden (Henoch—Noah). Auf diese Entwicklung will der Verfasser schon am Anfang hindeuten. Ebenso wie bei Noah wird später Abrahams Name und Person mit Ihvh verknüpft. Die ganze Geschichte der Vorzeit ist eine Vorbereitung auf Ihvh. Hingegen Namen mit El werden schon früher (und dieses Gegensatzes halber) gebildet: Mahalal-el a. 395, Mechija-el Enkel, Metuscha-el Urenkel Kains. Darum muß es auch in der Linie Kains einen (Mechija)-el geben, und sie darf nur bis zu einem Lemech gehen, ohne in einem Noah zu enden.

Hiermit erklärt sich folgende Abweichung. Die Genesis enthält zehn תולדות, die das Gerippe der Erzählung sind. Nun ist es ein sich aus dem Ausdruck אלה תולדות פ' ergebendes Gesetz, daß, wenn die Toledoth einer Person mit dieser Einleitung aufgezählt und beschrieben werden, diese Person selbst schon bekannt, also vorher genannt sein muß. Wo es die vorhergehende Erzählung erforderlich machte, sind auch schon die Nachkommen vorher genannt, aber niemals bis zu einem weiteren Gliede als notwendig war.

Gen 6_9 אלה ת' נח Noah kennen wir und seine Söhne mußten des Schemas wegen schon 5_{32} genannt werden.

10_1 וא"ת בני נח.

11_{10} א"ת שם Von diesen kennen wir nicht nur schon (Sem, was selbstverständlich ist und seinen Sohn) Arpachschad, sondern auch bereits Schelach, Eber und Peleg, weil die Nebenlinie in Gen 10_{25} bis auf Joktan, den Bruder Pelegs, geführt werden sollte, daher mußte auch der Urgroßvater, Großvater und Vater bereits genannt werden.

11_{27} וא"ת תרח Abram, Nahor und Haran usw., daß dies die Söhne Terachs sind, haben wir bereits 11_{26} erfahren müssen, aus demselben Grunde wie bei Noah 5_{32}.

25_{12} א"ת ישמעאל — 25_{19} א"ת יצחק — 36_1 וא"ת עשו; alle drei kennt man bereits.

37$_2$ יעקב א"ת, dies sind die T. Jakobs, Joseph usw. Joseph mußte schon 30$_{23}$ f. genannt werden.[1] Demgegenüber ist es auffallend, daß wir vor dem Beginn des ספר תולדות אדם 5$_1$ in 4$_{25}$ f. nicht nur mit Set, was sich leicht erklärt, da er Ersatz für den erschlagenen Abel ist, sondern auch schon mit Enosch bekannt gemacht werden. Aber um das für das Verständnis von 5$_{29}$ so wichtige Faktum אז anzukündigen, wird auch Enosch schon genannt, in dessen Tagen (אז) es vorfiel. Damit bricht nach dem düstern Ende der Kainiten wie ein Lichtstrahl die Hoffnung auf eine bessere Zukunft, die zu Gott zurückkehren wird, durch. Ganz so 6$_8$. Die Erde ist hoffnungslos verderbt, die Vernichtung beschlossen — aber „Noah fand Gunst in den Augen Gottes". Dies ist die prophetische Auffassung der Geschichte, welche selbst die finstersten Drohungen und Weissagungen mit der tröstlichen Verheißung schließt: aber ganz werde ich Israel nicht verderben.

Hiermit steht eine Stelle in Verbindung, welche die größte dogmatische Bedeutung erhalten hat und ein locus classicus für die Lehre von der Erbsünde geworden ist. G. 8$_{21}$ „Und Gott sprach in seinem Herzen: ich will die Erde nicht mehr verfluchen בעבור האדם, um des Menschen willen, denn das Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf, כי יצר לב האדם רע מנעוריו, noch will ich wiederum alles Lebende erschlagen, wie ich getan". So sagt

[1] Die Erkenntnis dieses redaktionellen Prinzips ist für die kritische Annahme eines doppelten Schöpfungsberichtes sehr mißlich. Denn es beweist, daß 2$_4$ „dies sind die Toledoth des Himmels und der Erde" zum Folgenden gehört, zugleich aber auch ganz c. 1 von der Schöpfung des Himmels und der Erde samt allen Tagewerken bis zur Schöpfung des Menschen, dessen detaillierte Geschichte nun folgen soll, voraussetzt. Der Kritik macht 2$_{4a}$ bekanntlich die größten Schwierigkeiten. Die Einen (z. B. Gunkel) schlagen die Worte zu dem Vorhergehenden als Unterschrift, weil א"ת charakteristisch für *P* sei, dem die Schöpfungsgeschichte 1$_1$ ff. angehöre, obgleich sie zugestehen müssen, daß sie sonst bei *P* Überschrift sind. Ausflucht: der Satz mag auch hier ursprünglich Überschrift gewesen sein und von *Rjp* versetzt worden sein, um das Buch mit בראשית beginnen zu können, oder zur leichteren Verbindung mit *J*. Hiergegen ist dasselbe zu sagen wie gegen die Ansicht von Dillmann, Holzinger u. a., daß א"ת ursprünglich vor 1$_1$ gestanden habe: א"ת kann seiner Natur nach nie ein Buch beginnen, geschweige die Genesis. Denn es setzt das im Genitiv genannte Subjekt als schon vorhanden voraus. Strack endlich meint, auf 2$_4$ habe sogleich c. 5 gefolgt. — Keiner Widerlegung bedarf der Einfall Lagardes, תולדות sei hier das nur bei ihm existierende von ילד Herkunft verschiedene תולדו Geburt, Vorgang des Geborenwerdens (Orientalia II$_{30}$).

z. B. H. Schultz:[1] Hier wird zweifellos die Sünde nicht auf die einzelnen Willensäußerungen beschränkt, sondern als ein Hang betrachtet, welchen ein Jeder mit der erfahrungsgemäß vorliegenden Menschennatur als Erbteil empfängt, also als Erbsünde."

Erwägen wir den Zusammenhang, so wird diese Auffassung so unverständlich, daß ihre Entstehung nur dogmatischem aus fremden Voraussetzungen erwachsenem Vorurteil zugeschrieben werden kann. Von der Unverbesserlichkeit des Menschen zu sprechen hätte vor der Sintflut einen Sinn gehabt und konnte einen Grund für sie abgeben. Aber jetzt unmittelbar nach der Sintflut sind die Worte unbegreiflich. Denn — so muß man fragen — wenn der Mensch von Natur unverbesserlich ist, und dies hier ein Grund sein soll, eine Sintflut nicht zu wiederholen, warum ist denn die erste zugelassen worden? Ferner hat Gott in diesem Augenblick nur mit der Familie Noahs zu tun, der ausdrücklich als tadellos fromm gelobt und eben deshalb gerettet wird. Wozu bedurfte es, um gerettet zu werden, eines persönlichen Verdienstes, wenn selbst die Schlechtesten mit Rücksicht auf die radikale menschliche Verderbtheit von der allgemeinen Vernichtung bewahrt bleiben? Was war denn inzwischen, von der Sintflut bis zu diesem Worte, geschehen, was Gott umstimmen konnte? Auch widerspricht eine Erbsünde durchaus dem Geiste des A. T. Niemals ist ihm die Sünde etwas Angeborenes, Wurzelhaftes, von Gott selbst Bestimmtes. Es ist die allgemeine Überzeugung, daß die Schöpfung als Werk von Gottes Hand, von ihm selbst als „gut" betrachtet worden ist. Und jetzt soll derselbe Gott, der den Menschen nach seinem Willen geschaffen hat, die eingeborene Sündhaftigkeit als eine Macht anerkennen, die er außer Stande ist, zu überwinden, und mit der er rechnen muß! Nicht davon zu reden, daß מִנְעוּרָיו garnicht etwas Angeborenes bezeichnen kann. נְעוּרִים ist die Zeit der Reife, wenn jemand aus freiem Willen entscheiden kann. Im andern Falle hätte es מִבֶּטֶן heißen müssen.

Die Worte beziehen sich nicht allgemein auf die Menschen, sondern auf den Menschen, d. i. Adam und sind zu übersetzen: Ich will ferner den Acker nicht mehr verfluchen um Adams willen (בַּעֲבוּר הָאָדָם anspielend auf 3_{17} בַּעֲבוּרֶךָ), denn das Dichten des Herzens von Adam war böse von seinem Erwachen an." (הָאָדָם = Adam gewöhnlich: $2_{15, 16, 18, 19, 20, 21, 23}$; $3_{8, 9, 12, 20}$; 4_{1}.) Gott will keines der

[1] Alttest. Theologie[4] p. 672.

beiden Verhängnisse wiederholen, nicht die Verfluchung der Scholle,[1] denn diese hatte nur Adam verschuldet, noch die Sintflut, weil Gott gewiß ist, daß die selbsterworbene Sittlichkeit, die Noah in seinem Wandel mit Gott gezeigt und inmitten der Versuchungen eines verderbten Geschlechts zu bewahren gewußt hatte, niemals gänzlich in allen Nachkommen verloren gehen kann. Der Ausspruch ist im Gegenteil ein Zeugnis einerseits für die Unzerstörbarkeit der sittlichen Natur des Menschen, andererseits der Liebe Gottes, welcher nach solchem Beweise bereit ist, mit den Menschen einen Bund zu schließen. Damit ist das Gebet Lemechs und die Hoffnung, die er auf seinen Sohn Noah gesetzt und mit dessen Namen ausgesprochen hat, erfüllt. Sie verwirklicht sich Gen. 9 20 „Und Noah begann der (d. h. wieder der erste) Mann der Adama zu werden" ויחל נח איש אדמה, was offenbar auf 3 17 ff. 5 29 und 4 26 (הוחל) anspielt. Er pflanzt den Weinstock, und die versöhnte Erde gibt wieder sofort genießbare Baumfrucht her. Bedeutungsvoll sind auch die Worte 8 21 ויאמר י' אל לבו, denn sie beziehen sich deutlich auf 6 6 ויתעצב אל לבו; אמר אל לבו (nur noch 1 S. 27 1) ist wahrscheinlich verwandt mit דבר על לב פ' jemandem, der betrübt ist, gut zureden, das ein Synonym von נחם, mit dem es öfter verbunden erscheint, ist: Gen 34 3, 50 21, Ri 19 3, 1 S 1 13, 2 S 19 8, Jes 40 2, Rut 2 13, Hos 2 16, 2 Chr 30 22, 32 6. Denn es ist das Gegenstück zu וינחם 6 6 und erinnert an זה ינחמנו 5 29. Ebenso spielt הניחוח (וירח י' את ריח) auf den Namen נֹחַ an. — —

So ist die Chronologie von Adam bis Noah durch die inneren Beziehungen zwischen diesen beiden begründet und bestätigt. Indem wir uns ferner an einem entscheidenden Punkte überzeugt haben, daß die Zahlen des masoretischen Textes wenigstens für die vorsintflutliche Periode die ursprünglichen sind, dürfen wir nunmehr an die Betrachtung des ganzen Zahlenkomplexes mit dem Vertrauen in die Zuverlässigkeit des hebräischen Textes herangehen.

---

[1] קלל, d. i. einen Fluch aussprechen, bestätigen, nicht ארר, mit Fluch belegen. Die Erde wurde von selber ארורה = in der Lebenskraft geschwächt, gehemmt, verkümmert. 3 17 ist nicht zu übersetzen: weil du auf die Stimme deines Weibes gehört hast, sei die Erde verflucht, sondern: du hast von dem Baume gegessen ... nun ist die Scholle verflucht, ebenso 4 10 ff. ועתה ארור אתה cfr. Jos. 9 23. Raub (und dies war die Tat Adams) ist ein Unrecht gegen die Erde. Sie soll ihre Frucht geben (Lev. 25 19, 26 4. 20, Dt. 11 17, Ez. 34 27, Sach. 8 12, ψ 57 7, 85 13.

Name	geb. a. m.	zeugt mit	lebt noch	lebt im Ganzen	stirbt a. m.	Ereignis in seinem Leben
Adam . . .	1	130*	800*	930*	**930**	**Pflanzung des Paradieses 1**
Set	130	105*	807*	912*	1042	
Enosch . . .	235	90*	815*	905*	1140	Noahs Geburt 1056
Kenan . . .	325	70*	840*	910*	1235	
Mahalalel . .	395	65*	830*	895*	1290	
Jered . . .	460	162*	800*	962*	1422	
Henoch . .	622	65*	300*	365*		**Henoch wird entrückt 987**
Methuschelach	687	187*	782*	969*	1656	
Lemech . .	874	182*	595*	777*	1651	Adams Tod 930
Noah . . .	**1056**	500*	100*+350*	950*	2006	Sintflut 1656
Sem . . .	1559	100*	500*	600	2159	
Arpachschad .	1659	35*	403*	438	2097	
Schelach . .	1694	30*	403*	433	2127	
Eber . . .	1724	34*	430*	464	2188	
Peleg . . .	1758	30*	209*	239	1997	**Turmbau 1974**
Reu	1788	32*	207*	239	2027	
Serug . .	1820	30*	200*	230	2050	
Nahor . . .	1850	29*	119*	148	1998	
Terach . . .	1879	70*	135*	205*	2084	
Abraham . .	**1949**	86°·100°	75	175*	2124	**Auszug aus Haran 2024**
Sara . . .	1959			127*	2086	
Ismael . .	2035			137*	2172	
Isak	2049	60°	120	180*	2229	heiratet 2089
Jakob . . .	2109	85—91	62—56	147*	2256	flieht nach Haran 2186, **Einzug in Ägypten 2239**
Esau . . .	2109					heiratet 2149 und 2186
Ruben . .	2194					
Levi . . .	2196	40—42	97—95	137*	2333	Gerson geb. 2236, Merari 2238
Joseph . .	2200	36—37	74—73	110*	2310	nach Ägypt. verk. 2217, Statthalter daselbst 2230, Manasse geb. 2236, Ephr. 2237
Kehat . . .	2237	79—82	54—51	133*	2370	Jizhar geb. 2317, Hebron 2318, Usiel 2320
Amram . .	2316	55—58	82—79	137*	2453	
Ahron . . .	2371			123*	2494	
Mose . . .	2374			120*	2494	**Auszug aus Ägypten und Bau der Stiftshütte 2454**
Josua . .				110*		
David . .	2860			70*	**2930**	
Salomo . .	2900			70	2970	**Bau des Tempels 2934**

Von Salomos Tod bis zur Zerstörung des Tempels sind 393 Jahre, von da bis zur Geburt Jesus 586, also ist Salomos Tod 979 a. Chr., und das Jahr der Schöpfung 3949. Durch Abzug der Jahre anno mundi von 3949 erhält man stets das Jahr a. Chr., also ist z. B. der Auszug aus Ägypten 1495, der Bau des Tempels 1015 a. Chr.

II

Indem ich nebenstehend eine biblische Zeittafel, in der die in der Bibel selbst angegebenen Zahlen mit einem Stern bezeichnet sind, aufstelle, rechtfertige ich die gemachten Ansätze zunächst in folgenden

Anmerkungen.

Die erste Zahlenreihe ist aus c. 5, sie geht von Adam bis zum 500. Jahre Noahs, die fehlenden Angaben über Noah stehen 9_{28} f. Die zweite Reihe ist in c. 11 enthalten und geht von Sem bis Terach. Von Adam bis Noah wird angegeben 1) die Zahl der Jahre bis zur Zeugung eines Sohnes; 2) die Zahl der Jahre nach der ersten Zeugung; 3) die Gesamtsumme. Bei Noah steht für 2) die Zahl der Jahre nach der Sintflut. Die zweite Reihe von Sem bis Terach gibt nur die beiden ersten Zahlen, aber nicht die Gesamtlebensdauer, ausgenommen Terach. Natürlich kann dies alles nicht ohne Absicht sein.

Es wird also nicht von einem festen Zeitpunkt z. B. von der Schöpfung Adams an weitergezählt, obgleich sich die Entfernung davon leicht durch Addition der Zeugungszahlen gewinnen läßt. Ebenso einfach ist die Gewinnung der Todesjahre anno mundi.

Die Zahl vor der Zeugung ist ebenso wie die nach der Zeugung von Adam bis Lemech, sodann von Eber bis Terach regelmäßig durch ויחי eingeleitet. Bei Arpachschad und Schelach beginnt der Vers aus bestimmten Gründen[1] mit וא' חי ושלח חי, die zweite Zahl ist gleichfalls durch ויחי gegeben. Nur bei Noah und Sem ist das Alter bei der Zeugung durch ויהי ··· בן ···· mit folgender Zahl bezeichnet.

ויחי mit folgender Jahreszahl findet sich außerdem nur noch Gen 47_{28} (Jakobs 17 Jahre in Ägypten) 50_{22} (Josephs 110 Jahre) Job 42_{16} 2 Chr. 25_{25}. Der Ausdruck wird als Einleitung zu einem folgenden Verbum nur bedeuten, daß jemand das betreffende Jahr erlebte, d. h. daß er in dasselbe eintrat, als das folgende Ereignis sich begab, er besagt aber nicht ohne weiteres, daß er es durch-

[1] S. unten S. 70.

lebte. Ebenso müssen wir, wenn nicht mit Bruchteilen von Jahren gerechnet werden soll, was nicht die Absicht sein kann, annehmen, daß וַיּוֹלֶד nicht den Zeitpunkt der Konzeption sondern der Geburt des Sohnes meint. Demnach fällt sie stets in dasselbe Jahr, das mit ויחי eingeleitet ist.

Unsicherer scheint die Bezeichnung durch בן zu sein. Es ist ein alter Streit, ob בן שנה „im ersten Jahr befindlich" oder „ein volles Jahr alt" bedeutet. Es läßt sich aber beweisen, daß es sowohl im ersten Jahre als nach Ablauf desselben heißen kann. Denn Gen 17 12 soll jedes männliche Kind beschnitten werden בן שמנת ימים als „Sohn von acht Tagen". Dafür heißt es Lev 12 3 וביום השמיני ימול „am achten Tage" also heißt בן שמונת ימים vor Ablauf von acht Tagen. Hingegen Nu 3 15, wo Mose alle männlichen Nachkommen Levis zählen soll מבן חדש ומעלה, kann dies nur nach Ablauf eines Monats und weiter bedeuten. Denn hieße das im ersten Monat, so wäre die Angabe sinnlos, da sie ja alle ohne Ausnahme einschließen würde, also die Angabe einer unteren Grenze zwecklos wäre. Dies wird im folgenden zu beachten sein.

Auch folgende Differenzen dürfen nicht unbeachtet bleiben. Die Jahre nach der Zeugung des ersten Sohnes werden in c. 5 u. 11 stets durch ויחי פ' אחרי הולידו את פ' angegeben. Eine Ausnahme macht wiederum nur Adam 5 4, bei dem es heißt: ויהיו ימי אדם אחרי הולידו את ש'. — Die Gesamtlebensdauer wird durch ויהיו כל ימי פ' angegeben, aber bei Terach 11 32 durch ויהיו ימי תרח und bei Isak 35 28 ויהיו ימי י', ferner bei Sara 23 1 ויהיו חיי שרה und zum Schluß שני חיי שרה, bei Abraham 25 7 ואלה ימי שני חיי אברהם, bei Ismael 25 17 ואלה שני חיי ישמעאל, bei Jakob 47 8 f. כמה ימי שני חייך, ימי שני מגורי, ימי שני חיי, ימי שני חיי אבותי (vgl. 2 S. 19 35 כמה ימי שני חיי) und 47 28 ויהי ימי יעקב שני חייו (Koh 6 3 ימי שניו) endlich Ex 6 16 ff. bei Levi, Kehat, A'mram ושני חיי לוי ושני חיי קהת, ושני חיי עמרם. Auch diese Abweichungen sind sämtlich nicht willkürlich.

Die Flut fand im Jahre 1656 statt. 7 6 wird dies durch ונח בן שש מאות שנה und v. 11 durch בשנת שש מאות שנה לחיי נח ausgedrückt, demnach ist בן שש מאות ש' im 600 sten Jahre.

Noah — Sem — Arpachschad. Hier haben die Chronologen einen folgenschweren Fehler gemacht, so daß alle folgenden Daten um 1 zu gering geworden sind. 11 10 heißt es: Sem war בן מאת שנה, 100 Jahre alt, da zeugte er Arpachschad, שנתים אחר המבול zwei

Jahre nach der Flut. Daraus geht zunächst hervor, daß Sem nicht der älteste Sohn Noahs gewesen sein kann. Sonst wäre er, da Noah in seinem 500. Jahre, 1556, zeugte, schon im Jahre der Flut 100 Jahre alt gewesen. Sem muß der jüngste Bruder sein. Schon aus diesem Grunde muß 10_{21} אחי יפת הגדול „Bruder Japhets des Älteren" übersetzt werden,[1] und 9_{24} heißt בנו הקטן, von Ham, nicht der jüngste, sondern der jüngere nicht-älteste Sohn. Die Reihenfolge ist also Japhet, Ham, Sem. Es ist durchweg ein jüngerer Sohn, der die Hauptlinie fortführt, von Adam aus: Set, Sem, Arpachschad, von Abraham aus: Isaak, Jakob, Juda, Levi usw. Man beachte auch die Fassung von 5_{32}; das Zeugungsjahr wird nicht nur abweichend durch ..... בן bezeichnet, um Spielraum zu schaffen, sondern es wird auch nur hier das Subjekt nach ויולד wiederholt, womit nur dies betont werden soll, daß Noah der Vater von allen dreien war. Demnach also wäre Japhet 1556, Ham 1557, Sem 1558 geboren, und die Geburt Arpachschads, im 100. Jahre Sems, scheint 1658 angesetzt werden zu müssen. Allein der richtige Ansatz ist 1659. Nicht zwar weil אחר המבול nur nach dem Ende der Flut (1657) heißen könnte. Dies widerlegt sich durch 9_{28} f. Noah lebte noch nach der Flut 350 Jahre und im ganzen 950. Da er 1056 geboren ist, ist er 2006 gestorben, was, „350 nach der Flut", als den Zeitpunkt derselben 1656 ergibt. המבול heißt sowohl das alles Lebende durch Wasser vernichtende Ereignis, als es auch die Zeit, die es währte, von dem Eintritt der Zerstörung bis zum Verlassen der Arche bezeichnet, und darauf deutet vielleicht שנתים statt ש' שתי. שנתים אחר המבול ist also = 1659. Aber warum macht der Verfasser überhaupt diesen Zusatz, der neben dem 100. Jahre Sems und dem 500. Noahs so leicht Verwirrung stiften kann? Weil Arpachschad noch zwei ältere Brüder hat. Denn so heißt es 10_{22}: die Söhne Sems sind Elam, Aschur, Arpachschad. Also wurde Elam 1657 gezeugt, Aschur 1658, Arpachschad 1659. Obgleich nun der 1558 geborene Sem den Arpachschad 1659 zeugt, kann er, wie wir oben sahen, in diesem Jahre dennoch בן מאה שנה genannt werden, so daß alles in bester Ordnung ist. Damit stimmen nicht nur die Daten der Sintflut, sondern sie sind überhaupt darauf hin angesetzt. Die Sintflut hörte auf: am 27. des 2. Monats 1657, also blieben von diesem Jahre noch 10 Monate und

[1] Die weitere Begründung s. unten S. 81 f.

3 Tage d. h. gerade ausreichend, daß Elam noch 1657 gezeugt und geboren werden konnte. Die 10 Monate und 3 Tage sind wahrscheinlich = 9 Monate + 33 Tage (Lev. c. 12). 1658 wurde Aschur gezeugt und geboren und 1659 Arpachschad.

Terach. Von ihm heißt es 11$_{26}$ „und T. lebte (ויחי) 70 Jahre, da zeugte er", trotzdem darauf drei Söhne: Abram, Nahor, Haran, folgen. Dies beweist, daß Abram der älteste ist. Die Semiten fühlen sich zwar als die jüngeren den Japhetiten gegenüber, auch erkennen sie Elam und Aschur als die älteren Semiten an, aber wie Arp. älter ist als Aram und von den Ebräern Peleg als Joktan, so sind die Abrahamiden die älteren vor den nahoridischen Aramäern. Abraham ist also 1949 geboren.

Abraham war 75 Jahre alt beim Auszuge von Haran (12$_4$), 85 als er Hagar nahm (16$_3$), d. i. „10 Jahre nach seinem Wohnen im Lande Kanaan", was beweist, daß der Auszug aus Haran mit dem Einzug in Kanaan gleichzeitig ist und kein Aufenthalt dazwischen liegt, 86 bei der Geburt Ismaels (16$_{16}$), 99 bei der Einsetzung der Beschneidung (17$_{1, 24}$), 100 bei der Geburt Isaaks (21$_5$) und stirbt mit 175 Jahren (25$_7$).

Sara ist (nach 17$_{17}$) 90, als Abraham 100 ist, also 10 Jahre jünger als dieser, folglich 1959 geboren und, da sie (23$_1$) 127 Jahre alt wird, 2086 gestorben. Ihr Lebensalter wird deswegen angegeben, damit wir 24$_{67}$ verstehen, denn Isaak heiratet 2089, also nicht lange nach dem Tode der Mutter. Sonst wird niemals die Lebensdauer einer Frau angegeben.

Ismael. Sein Vater zeugte ihn mit 86 Jahren (16$_{16}$), er wird 137 Jahre (25$_{17}$), also stirbt er 2172. Sein Todesjahr wird zum Verständnis von 28$_9$ angegeben. Esau heiratet die Tochter Ismaels, als Jakob nach Haran flieht. Dies geschah im Jahre 2186. Damals aber war Ismael schon 14 Jahre tot und deshalb wird die Tochter nicht blos בת ישמעאל sondern noch אחות נבות genannt. Nach dem Tode des Vaters gibt der älteste (25$_{13}$) Bruder die Schwester aus.[1]

---

[1] Der Talmud (Megilla 17a) versteht dies dahin, daß Ismael in demselben Jahre gestorben sei. Da nun die Heirat Esaus unmittelbar nach dem Segen Isaaks erfolgt, es aber (s. weiter) feststeht, daß Jakob in seinem 77. Jahre nach Haran flieht, und Isaak 14 Jahre älter als Ismael ist, so muß der Segen Isaaks bereits im 63. Jahre Jakobs erfolgen und dieser 14 Jahre noch irgendwo untergebracht werden, bevor er nach Haran flieht. Der Talmud läßt

Isaak heiratet mit 40 Jahren (25 20), zeugt Esau und Jakob mit 60 Jahren (25 26), stirbt mit 180 Jahren (35 28).

Jakob, geboren 2109, ist 91 Jahre älter als Joseph. Denn dieser wird (37 2) mit 17 Jahren nach Ägypten verkauft, ist 30 Jahre alt, als er „vor Pharao steht" (41 46). Nach 7 Jahren des Überflusses und 2 Jahren der Hungersnot (45 6), wo Joseph also 39 Jahre alt ist, kommt Jakob nach Ägypten und gibt, von Pharao nach seinem Alter befragt (47 9), 130 Jahre an. Also hat er mit 85 Ruben, mit 87 Levi gezeugt und sich von seinem 77sten bis 97sten bei Laban aufgehalten (29 20 ff, 30 24 f., 31 41).

Joseph wird 110 Jahre alt 50 22 (ירחו) und v. 26 (בן). Levi wird 137, Kehat 133, Amram 137 (Ex 6 16-20). Wie es möglich ist, aus diesen Zahlen die Daten ihrer Geburt und ihres Todes zu gewinnen, werden wir bei der Berechnung der 430 Jahre des Aufenthalts in Ägypten sehen, wo alle Daten zu besprechen sein werden.

Mose ist 80 Jahre alt, als er vor Pharao steht (Ex 7 7,) also ist er 2374 geboren und der Auszug findet im Jahre 2454 statt, nach 430jährigem Aufenthalt in Ägypten, der also 2024 beginnt. Mose stirbt mit 120 (Dt 34 7).

Ahron ist drei Jahre älter als Mose (Ex 7 7) und stirbt mit 123 (Nu 33 39), also im letzten Jahre der Wüstenwanderung wie Mose.

Josua wird 110 Jahre alt (Jos 24 29).

David regiert 40 Jahre (2 S 3 4; 1 K 2 11) und zwar 7 Jahre in Hebron, und 33 Jahre in Jerusalem, nach 1 Chr. 3 4 $7\frac{1}{2}$ und 33, er hat die Regierung mit 30 Jahren angetreten (2 S 5 4).

Salomo hat 40 Jahre regiert (1 K 11 42), im vierten Jahre seiner Regierung beginnt der Bau des Tempels, 480 Jahre nach dem Auszug aus Ägypten (1 K 6 1); die Ansetzung seiner Geburt in das vierte Jahr von Davids Regierung in Jerusalem ist eine Mutmaßung, die sich auf 1 Chr 3 5 stützt.

---

ihn diese 14 Jahre in dem Lehrhause von Eber studieren. Diese Auslegung ist kaum haltbar. Denn der Zusammenhang von c. 27, 28 lehrt, daß Jakob unmittelbar nach dem Segen nach Haran floh, und warum Esau eine Tochter Ismaels heiratet, ist erst durch die Begründung verständlich, mit der die Eltern Jakob zur Auswanderung raten, was er vernünftigerweise sofort befolgt.

Gegenüber jedem Versuch, das Verhältnis dieser Zahlen zu ermitteln, muß man meines Erachtens auf der Wahrung folgender Grundsätze bestehen.

1. Jede Korrektur ist unerlaubt. Die Möglichkeit von Fehlern in der Textüberlieferung ist natürlich nicht ausgeschlossen, aber sobald wir eine Änderung zulassen, ist der Willkür Tür und Tor geöffnet. Mit der Erlaubnis, die eine oder die andere Zahl ändern zu dürfen, wird es ohne sonderliche Mühe gelingen, jedes beliebige System nachzuweisen. Entweder wir rechnen mit den gegebenen Zahlen, oder wir geben alle Hoffnung, hinter das Geheimnis zu kommen, von vornherein auf.

2. Den Schlüssel muß die Bibel selbst liefern. Selbst wenn, was nicht ohne weiteres abzuweisen ist, fremde Systeme und Maßstäbe zum Vorbild gedient haben, können sie bei der Selbständigkeit und Eigentümlichkeit der biblischen Erzählung, in die die Zahlen organisch eingeordnet sind, ihren Einfluß nicht auf das Detail erstrecken. Dazu kommt, daß die Überlieferung der in Betracht kommenden Systeme fragmentarisch oder nicht einwandfrei ist. Wir lassen also die ägyptische, babylonische und tyrische Chronologie gänzlich außer acht.

3. Man tut am besten, jede Symbolik bei Seite zu lassen, auf die nicht etwa die Bibel selbst hinweist. Denn wenn dies nicht der Fall ist, und es ist nicht der Fall, dürfen wir uns keine Hoffnung mehr machen, ihre verborgenen Gedanken zu erraten und sind in Gefahr, Träumereien nachzugehen.

4. Auch mit sogen. zyklischen Zahlen muß man vorsichtig sein. Um dafür zu gelten, müssen sie öfter wiederkehren oder doch sich so deutlich charakterisieren wie z. B. die 365 Jahre Henochs, die doch wohl kaum anders denn als Zahl der Tage eines Sonnenjahres zu erklären sind, wenn auch der zugrunde liegende Mythus unterdrückt worden ist.[1]

5. Die Korrespondenzen zwischen Daten müssen Beziehungen zwischen ihren Trägern sein. Sonst müssen wir uns gefallen lassen, daß selbst auffallenden Entsprechungen als zufälligen und äußerlichen kein Gewicht beigelegt wird.

6. Die Berechnungen müssen von der Art sein, daß sie dem Verfasser nach allem, was wir von ihm wissen, zuzutrauen sind.

---

[1] S. unten S. 31.

Wenn man Resultate nur durch schwierige Rechenoperationen zustande bringt, wird man nachweisen müssen, daß sie im biblischen Altertum bekannt und gebräuchlich waren. Eine größere Reihe von Zahlen läßt immer eine Menge von Kombinationen zu. Zahlen haben etwas Dämonisches und scheinen unergründlich. Bald setzen sie dem Rechner einen stummen, zähen Widerstand entgegen und stehen fest wie angewurzelt, bald sind sie von der größten Gefügigkeit, lassen alles mit sich machen, locken aber immer tiefer in ein Labyrinth.

7. Es ist, solange wir die Art des Verfassers noch nicht kennen, nicht a priori zu verlangen, wird aber für die Berechnung die willkommenste Probe sein, daß sie möglichst einfach, zweckmäßig und einleuchtend ist.

Mit diesen Grundsätzen nehmen wir die Berechnung in Angriff, indem wir auf eine Kritik der zahllosen Vorgänger verzichten,[1] da sie sich erübrigt, wenn es gelingt, das allein Richtige zu finden.

Zwei große Zahlen der biblischen Geschichte werden mit solcher Geflissentlichkeit hervorgehoben, daß die Absicht, mit ihnen Epochen zu bilden, in die Augen springt.

1) 1 K 6 1 „Es war im Jahre 480 nach dem Auszuge aus Ägypten im vierten Jahre, im Monat Siw, d. i. im zweiten Monate, als Salomo über Israel regierte, da baute er das Haus dem Ewigen."

2) Ex 12 40 ff. „und der Aufenthalt der Israeliten, den sie in Ägypten gehabt hatten, war 430 Jahre. Es war am Ende von 430 Jahren, genau an diesem Tag war es, da zogen alle Scharen Gottes aus dem Lande Ägypten. Es war eine von Gott abgewartete Nacht, sie aus dem Lande Ägypten zu führen; dies ist die Nacht für Gott, von den Israeliten in allen Geschlechtern wohl zu beachten."

Die Summe 480 trägt deutlich das Gepräge einer runden Zahl. Wie sie zustande gekommen ist, lassen wir noch dahingestellt. Auffallend ist dagegen die Zahl 430. Zunächst fehlen ihr 50 zu 480. Sodann hat sie von jeher die größten Schwierigkeiten gemacht, weil sie mit andern Angaben in Widerspuch zu stehen scheint und man obendrein nicht weiß, von wo ab die 430 zu zählen sind. Von ge-

[1] Eine Ausnahme muß ich unten S. 34 ff. machen.

ringem Gewicht ist allerdings die Angabe Gen 15 13, wo dem Abraham verkündet wird, seine Nachkommen würden in einem ihnen nicht gehörigen Lande 400 Jahre Fremdlinge sein, geknechtet und bedrückt werden und erst das vierte Geschlecht werde in dieses Land (Kanaan) einziehen. Denn man kann damit einverstanden sein, daß in dieser prophetischen Verkündigung, die ja auch das Land der Knechtschaft nicht direkt nennt, eine genaue Zahlenangabe nicht am Platze war (vgl. Ex 12 37 mit Nu 1 46). Übrigens ist Gen 15 13 nicht geradezu gesagt, daß der Aufenthalt in Ägypten 400 Jahre betragen soll.[1]

Aber mit den 430 Jahren in Ägypten scheint es sich nicht zu vertragen, daß Moses Mutter eine Tochter des Levi gewesen sein soll (Ex 6 20, Nu 26 59, s. auch Ex 2 1) und daß von Levi bis Mose, (Ex 6 16 ff.) und dessen Zeitgenossen (Nu 16 1) nur vier, von Ruben bis auf Dathan und Abiram zur Zeit Moses ebenfalls nur vier (Nu 26 5 ff.) und von Juda bis auf Achan, den Zeitgenossen Josuas, bloß fünf (Jos 7 1) Generationen sein sollen, welche doch nicht vier Jahrhunderte ausfüllen können. So Dillmann zu Ex 12 40, der daher eine Ausgleichung für unmöglich hält.

Wie es sich auch damit verhalte, die Zahl 430 darf wie alle Zahlen des Pentateuch nicht geändert werden, schon deshalb nicht, weil es unmöglich zufällig sein kann, daß der Zeitraum von Abra-

[1] Um diese 400 zu retten, hat z. B. Bengel: ordo temporum Stuttgart 1741 p. 61 ff. die erste Verheißung an Abraham 12 1 schon in dessen 70. Jahr verlegen müssen, so daß von da bis zur Geburt Isaaks 30 Jahre sind, welche mit den 400 die 430 des Aufenthalts der Nachkommen in Ägypten ausmachen. Infolgedessen sind von Jakobs Einzug bis zum Exodus nur 210 Jahre. Ist dieser 5 Jahre früher, dann ist es auch der Tempelbau. Dadurch gerät die ganze Chronologie in Verwirrung. Aber dann hätte nicht das 75. sondern das 70. Jahr Abrahams genannt werden müssen. Auch ist nicht anzunehmen, daß Abraham mit der Befolgung des göttlichen Befehls 5 Jahre gewartet habe. Übrigens folgt Bengel hier einer Berechnung, die schon das Seder Olam hat, das den Widerspruch gegen Gen 12 4 durch die Annahme einer Rückkehr Abrahams nach Aram und einer zweiten Auswanderung ausgleichen will. Siehe auch die jüdischen Ausleger. — Scaliger de emendatione temporum p. 372 (ed. Genf 1629) setzt den Exodus richtig auf 2454 fest, trotzdem er Abrahams Geburt ein Jahr zu früh ansetzt, Bengel normiert für den Exodus 2446, Alphonse de Vignoles, dessen Werk: Chronologie de l'histoire sainte, Berlin 1738 lange sehr einflußreich war, a. 1645 a. C. = 3069 P(eriodi) J(ulianae) p. 553 ff., andere noch anders.

hams Auszug aus Haran bis Jakobs Einzug in Ägypten 215 Jahre, d. i. genau die Hälfte von 430, ergibt. Es geht daraus hervor, daß der Verfasser die 430 Jahre von jenem Auszug Abrahams gezählt haben muß und fraglich kann nur sein, wie er diese 215 in Kanaan zugebrachten Jahre in den Aufenthalt in Ägypten einbegreifen konnte.

Wir lassen die Zahl 430 für einen Augenblick bei Seite und fragen uns: wenn man in der Zahl 480 einen epochalen Zeitraum sah und vom Tempelbau einmal 480 nach rückwärts zählte, um, wie man annahm, bei dem Auszug aus Ägypten zu stehen, sollte man denn nicht von hier aus noch einmal mit derselben Zahl rückwärts gegangen sein? Tun wir selbst es doch einmal!

2934 (Tempelbau) — 480 ergibt 2454, den Auszug aus Ägypten. 2454 — 480 ergibt 1974. Dieses Jahr fällt auch in die Lebenszeit Pelegs, „in dessen Tagen die Erde verteilt wurde" (10 25). Dies aber geschah infolge des mißlungenen Turmbaues zu Babel. Sollte nicht am Ende 1974 das Jahr des Turmbaues sein? Diese Vermutung wird zur Gewißheit, wenn wir bemerken, daß 1974 genau das Doppelte von 987, dem Entrückungsjahr Henochs ist! Sie enthält eine weitere Bestätigung durch den Umstand, daß Abraham im Jahre 1974 gerade 25 Jahre alt ist und mit 75 Jahren, also 50 Jahre später aus Haran auswandert. Diese Zahlen stützen sich derartig, daß wir nunmehr 1974 als Jahr des Turmbaues zu Babel festzustellen ein volles Recht haben. Damit ist ein Teil des Rätsels der 430 Jahre sofort gelöst. Sie ergeben mit den 50 Jahren des Aufenthaltes Abrahams in Aram die gewünschten 480. a. 1974 verläßt Abraham mit den Seinen den Ausgangspunkt der Völker, 480 Jahre später wandern seine Nachkommen aus Ägypten aus, wovon 50 Jahre auf den Aufenthalt in Aram, 430 auf den in Ägypten fielen und zwar 215 in dem damals von Hamiten bewohnten (14 18, cfr. 10 18) und von Ägypten abhängigen Philistäa, 215 in dem eigentlichen Ägypten. Nach abermals 480 Jahren wird der Tempel gebaut. Die Berechnung der letzten 215 Jahre geben wir später.

Warum wird nun einzig und allein der Tempelbau und sonst kein anderes Ereignis der israelitischen Geschichte nach dem Auszug aus Ägypten orientiert? (Denn, daß von einer „Ära" des Auszuges nicht die Rede sein kann, s. u. S. 44.) — Weil es nicht sowohl auf den Auszug, als auf ein in diesem Jahre vorgefallenes Ereignis, welches die engste Beziehung zu dem Bau des Tempels

hat, abgesehen ist und dies ist der Bau des Stiftszeltes. Einmal 480 Jahre nach dem Bau des wandernden Heiligtums baut Salomo für die zur Ruhe gekommene Bundeslade ein feststehendes Heiligtum, und zweimal 480 Jahre nach dem von Gott gemißbilligten Versuch der Urmenschheit einen Turm, der bis in den Himmel reichen und alle Menschen um sich vereinigen soll, zu bauen (11 4), baut der König Israels ein Gotteshaus, das nicht bloß ganz Israel, sondern (1 K 8) die ganze Menschheit in der Anbetung des wahren Gottes vereinigen soll.

Der chronologische Zusammenhang zwischen den fünf Ereignissen: der Schöpfung der Welt und des Paradieses, der Entrückung Henochs, dem Turmbau zu Babel, der Herstellung der Stiftshütte und dem Bau des Tempels ist also klar. Die drei letzten liegen je 480 Jahre auseinander, das zweite fällt genau in die Mitte zwischen dem ersten und dritten, wie das vierte zwischen dem dritten und fünften.

Schöpfung und Paradies	a. 1
Henochs Entrückung	987
Turmbau	$2 \times 987 = 1974$
Stiftshütte	$1974 + 480 = 2454$
Tempel	$2454 + 480 = 2934$

Der innere Zusammenhang ist gleichfalls leicht zu erkennen. Es sind die fünf Hauptmomente und Höhepunkte der biblischen Religionsgeschichte.

Daß die Stiftshütte ein Vorbild des Tempels sein soll, bedarf keiner ausführlichen Begründung. Beide sind symbolische Wohnstätten Gottes, משכן יי' und בית יי'. Beide sind aber wieder nichts anderes, als von Menschen gemachte Nachbilder des Paradieses, des גן יי', des Gartens und Urwohnsitzes Gottes, מושב אלהים (vgl. besonders Ez. 28 z. B. v. 2. 13. 14). Um nur an die augenfälligste Parallele zu erinnern, so ist wohl kein Zweifel, daß die mit ausgebreiteten Flügeln schützend und bewachend über der Bundeslade schwebenden und in die Teppiche sowie den Vorhang des Allerheiligsten eingewebten Cherubim an die Cherubim gemahnen sollen, welche den Eingang zum Paradiese bewachen (Gen. 3 24) sowie an den ישב הכרבים. Es ist sogar sehr wahrscheinlich, dass für den Tempel hauptsächlich deswegen die mit vieler Mühe herbeigeschafften Zedern für nötig gehalten wurden, weil man sich das Paradies, den Urpalast Gottes, des Königs, zumeist mit Zedern bestanden

dachte. Sie sind die Gottesbäume, die er selbst gepflanzt hat. (ψ 104 16), die Gotteszedern (80 11). Vom Libanon aber wurden sie geholt, als von einem Gottesberge, wohin sie von dem ersten Gottesberge verpflanzt worden waren.[1]

Die Entrückung Henochs haben wir uns als eine Versetzung in Gottes Wohnung zu denken, sei dies nun das Paradies oder einer der Gottesberge oder der Himmel, die Gotteswohnung.

Der Turmbau zu Babel endlich ist ein Versuch, in den Himmel, die Wohnung Gottes, einzudringen.

Bei allen fünf Ereignissen handelt es sich um das höchste Problem des religiösen Denkens Israels: Gott auf die Erde oder den Menschen in den Himmel zu versetzen.

Am einfachsten wäre es nun gewesen, von dem Turmbau abermals um ein Mehrfaches von 480 zurückzugehen und darnach die Entrückung Henochs und die Schöpfung der Welt anzusetzen.

Dann wäre die Schöpfung im Jahre 1, Henochs Entrückung 960 (d. i. 2×480), der Turmbau $2 \times 960 = 1920$, der Auszug aus Ägypten $1920 + 480 = 2400$, der Tempelbau $2400 + 480 = 2880$ gewesen.

Dagegen aber erhob sich der Anspruch, den die Zahl 1000 hatte. Wenn der Psalmist 90 4 sagt: „Denn 1000 Jahre sind in deinen Augen wie der gestrige Tag, wenn er vorüber", so ist das nicht bloß eine poetische Redensart, sondern buchstäblich gemeint. Der Psalmist bezieht sich dabei, wenn ich seine Worte richtig erkläre, ausdrücklich auf die Urzeit. Er geht bis auf die Schöpfung zurück und sehnt sich darnach, daß jene Urzeit wiederkehre: „Möchtest du den (schwachen, kurzlebigen: אנוש) Menschen (der Jetztzeit) gänzlich beseitigen und sprechen: „Kehret wieder, ihr Adamssöhne". Adam hätte tausend Jahre und darüber werden können, wenn er nicht Gottes Befehl übertreten hätte. So muß er „an demselben Tage", d. i. vor Ablauf des ersten Gottestages also vor 1000 sterben und zwar wird ihm gerade ein gewöhnliches Menschenleben (ψ 90 10) von 70 Jahren abgezogen. Das Jahr 930 für Adams Tod war also ein gegebenes Datum. Es ist 1000 — 70. Wenn man nun zu irgend einer Zeit eine Chronologie, die bis zur Schöpfung reichen sollte, aufzustellen hatte, so ging man natürlich rückwärts von einem der Gegenwart naheliegenden Datum aus, das ebensowohl bekannt sein und feststehen als auch die Bedingung erfüllen mußte, bedeutsam zu sein

[1] S. u. S. 159 f.

und zu jenem End- (oder Anfangs-) Punkte eine innere Beziehung zu haben. Als ein solches bot sich, wenn es galt, nicht sowohl Ereignisse als Personen chronologisch zu verknüpfen, das dem Tempelbau, von dem die Ära mit 480 ausgegangen war, allernächste Ereignis dar: der Tod Davids (oder die Thronbesteigung Salomos). David war der erste anerkannte König über ganz Israel. Mit ihm begann eine neue Zeit, nach ihm berechnete man die alte. So wie nun die Geschichte der Menschheit, was wir weiterhin beweisen werden, eine Kopie der Geschichte Israels ist, so entspricht David, dem ersten unbestrittenen Herrscher über Israel, Adam, der erste Herrscher auf Erden. In der babylonischen Urgeschichte sind die ersten zehn Urväter, deren Analogie mit den biblischen vorsintflutlichen Patriarchen unleugbar ist, geradezu Könige. Übrigens schimmert noch in der Genesis selbst (1 28) die Belehnung Adams durch Gott mit einer Herrschaft über die Erde hindurch. Daher setzte man David mit Adam derart in Beziehung, daß man sagte: David, der selbst 70 Jahre alt wurde, ist genau 2000 Jahre nach Adam gestorben = 2930. Oder: genau 2000 Jahre nach dem Tode Adams hat Salomo den Thron bestiegen. Mit 2000 Jahren glaubte also der Chronolog den Zeitraum von Adams bis Davids Tod ausgefüllt zu haben. 1000 wäre natürlich zu wenig gewesen und, um 3000 zu erzielen, hätte man nicht nur die Zeugungsalter der vorsintflutlichen Väter, deren Zahl zehn als die Zahl der göttlichen Macht und Langmut wie aller völligen Entfaltung (daher u. a. die zehn Plagen in Ägypten) feststand, zu groß machen müssen, sondern es hätte auch an Henoch gescheitert, der vor dem Jahre 1000 entrückt werden sollte. Endlich ist 2000, אלפים, das größte hebräische Zahlwort.[1] Vielleicht ist es eine Anspielung auf die Zahl 1000 als Maximum einer Lebensdauer und 2000 als Zahl dieser Chronologie, wenn Kohelet 6 6 sagt „und lebte auch ein Mensch zweimal 1000 Jahre“ (אלף שנים פעמים). Demnach hatte man zwischen Adams Tod und dem, 4 Jahre nach Davids Tod erfolgten, Tempelbau 2004 oder zwischen dem Bau des Tempels und der Schöpfung 2004 + 930 = 2934 zu verteilen. Bis zum Turmbau hatte man bereits 2 × 480 = 960 verbraucht, daher hatte man von da ab nicht 2 × 960 = 1920, sondern 1974 unterzubringen. Man verrechnete sie so, daß man die Entrückung Henochs ebenso genau

[1] Denn רבבה ist streng genommen kein Zahlwort.

in die Mitte setzte = 987, wie der Bau der Stiftshütte genau in die Mitte zwischen Turmbau und Tempelbau fiel. Hätte man für Henochs Ende das Jahr 960 und für den Turmbau 1920 angesetzt, dann wäre man mit dem Tempelbau (mit abermals 960) auf 2880 und dem Tode Davids auf 2876 gekommen und hätte die Beziehung zum Tode Adams verloren.

Wiederholen wir also die Hauptdaten: Adam stirbt 930, d. i. 70 Jahre vor 1000, 2000 Jahre vor dem Tode Davids 2930; vier Jahre später wird der Tempel gebaut. Dies ist 480 nach dem Bau des Stiftszeltes = 2454. Dieser erfolgt 480 nach dem Turmbau 1974. In die Mitte fällt die Entrückung Henochs = 987. Demgemäß hatte man von der Schöpfung bis Henoch noch 27 zu verrechnen und desgleichen von Henoch bis zum Turmbau oder im ganzen außer 1920 noch 54.

III

Wollen wir nun in das Detail der Berechnung eintreten, so müssen wir, um uns ein Bild davon zu machen, wie der Verfasser rechnete, seinen Ausgangspunkt einnehmen, also von unten nach oben zählen. Ich stelle daher jetzt die obige Zeittafel auf den Kopf, indem ich das Jahr des Tempelbaues mit 1 (oder 0) bezeichne (s. S. 30), werde mich aber der Bequemlichkeit halber doch nachher zumeist auf die erste Zeittafel beziehen.

A. Die Zeugungsjahre von Terach bis Sem.

Vom Tempelbau rückwärts gehend standen zunächst fest: der Turmbau zu Babel im Jahre $960 = 2 \times 480$ und 25 Jahre früher die Geburt Abrahams 985. Von hier ab galt es zunächst das Jahr der Sintflut zu berechnen. Dabei hatte man zu berücksichtigen, daß Sem im dritten Jahre nach ihr, in seinem hundertsten Jahre, als dritten Sohn den Arpachschad zeugte und seinerseits der dritte Sohn Noahs war. Mit andern Worten: man hatte die Sintflut, wenn man Sems Geburtsjahr hatte. Nur hatte man noch darauf zu achten, daß man es nicht zu weit vorsetzte, d. h. nicht jenseits des Jahres 1000 a templo condito und daß 960 in die Lebenszeit Pelegs fiel. Man erreichte dies auf eine höchst einfache Art, indem man von Abrahams bis Sems Geburt 390 Jahre setzte, d. i. dreimal das Zeugungsjahr Adams 130, dessen ganze Lebens-

Name	geboren	gestorben	Ereignis in seinem Leben
Salomo . . .			**Tempelbau a. 1 Thronbest. 4**
David . . .	70	4	
Mose . . .	560	440	**Auszug aus Ägypten 480**
Amram . . .	618	481	
Kehat . . .	657	564	
Joseph . . .	734	624	
Levi	738	601	
Jakob . . .	825	678	Einzug in Ägypten 695
Isak	885	705	
Ismael . . .	899	762	
Sara	975	848	
Abraham . .	985	810	Auszug aus Haran 910
Terach . . .	1055	850	
Nahor . . .	1084	936	
S'rug . . .	1114	884	
R'u	1146	906	
Peleg . . .	1176	937	**Turmbau 960**
Eber	1210	846	
Schelach . .	1260	807	
Arpachschad .	1275	837	
Sem	1375	775	
Noah . . .	1878	928	Sintflut 1278
Lemech . .	2060	1283	
Methusalem .	2247	1278	
Henoch . . .	2312	1947	**Henochs Entrückung 1947**
Jered . . .	2474	1512	
Mahalalel . .	2539	1644	
Kenan . . .	2609	1899	
Enosch . . .	2699	1794	
Set	2804	1892	
Adam . . .	2934	2004	**Pflanzung des Paradieses 2934**

zeit 930 man in 800 und 130 zerlegte. Wir werden noch sehen, daß die Schrift dies selbst verrät.

Diese 390 hatte man auf 9 Zeugungen zu verteilen: Sem, Arpachschad, Schelach, Eber, Peleg, R'u, S'rug, Nahor, Terach. Man zerlegte die 390 möglichst in Hunderte, nämlich 100, 99, 99, 92. Davon gab man die ersten 100 sogleich Sem. Die andern drei Zahlen mußten für 8 Zeugungen reichen. Man nahm die ungleichen 92 in die Mitte, also:

$$99 + 92 + 99,$$

davon erhielten 2 die einen 99, in die andern 99 und 92 teilten sich je drei, nämlich 35+30+34 = 99, 30+32+30 = 92, 29+70 = 99. Wie man sieht, nahm man das eine Mal 30 in die Mitte, das andere Mal die 30 überschreitende Zahl (damit nicht zwei oder gar drei 30 aufeinander folgten). So ergab sich:

Sem	zeugte	mit	100,	selbst geboren 1375 a. t. c.
Arpachschad	„	„	35	
Schelach	„	„	30	
Eber	„	„	34	
Peleg	„	„	30	
R'u	„	„	32	
S'rug	„	„	30	
Nahor	„	„	29	
Terach	„	„	70	den Abraham 985 a. t. c.

Das Jahr der Sintflut aber war 3 Jahre nach Sems Zeugung des Arpachschad, d. i. 1278.

B. Die Zeugungsjahre von Noah bis Adam.

Henoch wird 987 anno mundi entrückt. Sollte er 365 Jahre alt werden, dann war er 622 geboren (a. t. c. 1947 und 2312).

Diese 622 hatte man, da Henoch der siebente sein mußte[1], auf 6 Zeugungen zu verteilen.

Hiervon kamen auf Adam 130. Ebenso viel für jeden der fünf folgenden wäre zu viel, die Hälfte, 65, zu wenig gewesen. Man bewegte sich daher zwischen 130 und 65, indem man sich durch successive immer größere Abzüge von 130 immer mehr der 65 näherte. Die Abzüge bemaß man nach ebendiesen 65, nämlich von unten her rechnend: 65, 60, 65, letztere für zwei in 25+40 zerlegend, ähnlich wie oben 99, 92, 99 und 35, 30, 34; 30, 32, 30; 29, 70. Was dann noch von 622 übrig blieb, nämlich 162, erhielt der letzte (oder vielmehr, da man rückwärts zählte, der erste), Henochs Vater.

Adam	zeugt	mit	130	
Set	„	„	130 − 25 = 105,	d. i. a. 235
Enosch	„	„	130 − 40 = 90	„ „ „ 325
Kenan	„	„	130 − 60 = 70	„ „ „ 395

[1] S. u. S. 130 f.

Mahalalel zeugt mit 130 − 65 = 65 d. i. a. 460
Jered zeugt Henoch mit 162 = 622 −(130 + 105
+ 90 + 70 + 65) d. i. a. 622

Henoch wird 365 Jahre alt. Diese zerlegte man am einfachsten in 65 vor und 300 nach der Zeugung. Also wird Methusalem 687 geboren. Von da bis zur Sintflut, für die das Jahr 1656 schon berechnet war, sind 969 Jahre. Nach einem mehrfach zu beobachtenden Verfahren (s. schon oben die 100 Sems und die 162 Jereds) gab man diese ganze Summe, um sich ihrer zu entledigen, gleich dem nächsten, d. i. Methusalem, der also sein sprichwörtlich gewordenes höchstes Alter lediglich diesem Umstande verdankt. Sodann hatte man die 969 auf vier Posten zu verteilen:

1) Methusalems Zeugung;
2) Lemechs Zeugung;
3) Noahs Zeugung;
4) Sem.

Für Sem (resp. Japhet) hatte man bereits 100 verwandt. Also blieben für die drei andern Posten noch 869. Da Noah erst nach Adams Tod (930) geboren werden mußte, so gab man ihm davon 500, so daß er 1056 geboren wird. Lemech indessen mußte noch vor 930 geboren werden. Aber um wieviel? Nun ist 930 um 70 vor 1000, 1056 um 56 nach 1000, also ließ man Lemech 1056 − 56 (d. i. 1000) − 70 (d. i. 930) − 56 = 874 geboren werden. Wir sehen wieder die gleiche Rechnungsart wie oben: 99 − 92 − 99, 35 − 30 − 34, 30 − 32 − 30, 65 − 60 − 65, 56 − 70 − 56. Demnach ist Lemech geboren 874, zeugt mit 182, und für Methusalem bleiben notwendig 187.

Hiermit sind alle Geburts- und Zeugungsjahre von Adam bis Abraham, dazu das Jahr der Sintflut berechnet. Einfacher hätte man es unter Wahrung aller nötigen Rücksichten schwerlich machen können.

C. Die Lebensalter von Adam bis Lemech.

Von derselben Simplizität ist die Berechnung der Jahre nach der Zeugung und der sich daraus ergebenden Sterbejahre. Für Adam, Set und Enosch hatte man an die letzteren zu denken. Denn man erinnere sich, daß Enosch noch, Set aber nicht mehr die Geburt Noahs erleben sollte. Für Adam versteht sich das Todesjahr

von selbst. Adam stirbt 70 Jahr vor, Noah wird geboren 56 nach 1000. Mit diesen Zahlen erzielte man auch die Todesjahre von Set und Enosch.

Adam stirbt 930 = 1000 — 70
Set „ 1042 = 1000 — 70 + 56 + 56
Enosch „ 1140 = 1000 + 70 + 70

d. h. man addierte für Set zu Adams Todesjahr mit Hilfe von 56 so weit, bis man vor 1056 Halt machen mußte, für Enosch addierte man statt dessen zweimal 70 und kam so reichlich über 1056 hinaus. Zieht man es vor, von 1056 subtrahiert zu sehen, so stirbt:

Adam 930 = 1056 — 56 — 70
Set 1042 = 1056 + 56 — 70
Enosch 1140 = 1056 — 56 + 70 + 70

Die Jahre der nächsten drei, für die die Rücksicht auf Noahs Geburt wegfiel, schaffte man sich einfach durch Addition der Zeugungszahlen zu 1000.

Kenan stirbt 1235 = 1000 + 130 + 105
Mahalalel „ 1290 = 1000 + 130 + 90 + 70
Jered „ 1422 = 1000 + 130 + 65 + 162 + 65.

Die Symmetrie ist handgreiflich. Bezeichnen wir die Zeugungszahlen der Väter von Adam an mit 1) 2) 3) usw., so stirbt

Kenan 1000 + 1) + 2)
Mahalalel 1000 + 1) + 3) + 4)
Jered 1000 + 1) + 5) + 6) + 7)

Verlangt man, da ja die Sterbejahre a. m. nicht ausdrücklich angegeben werden, daß von den Jahren nach der Zeugung, welche genannt sind, ausgegangen werde, so ergibt sich dieses Bild:

Kenan lebt nach der Zeugung noch 840 J. = 1000 — 90 — 70
Mahalalel „ „ „ „ „ 830 J. = 1000 — 105 — 65
Jered „ „ „ „ „ 800 J. = 1000 — 130 — 70

Die Abzüge von 1000 bei No. 4. 5. 6 sind die Zeugungszahlen von No. 3. 2. 1 dazu 70 — 65 — 70, d. i. No. 4. 5. 4; genau wieder so wie oben 35 — 30 — 34, 30 — 32 — 30, 65 — 60 — 65. Der Unterschied ist der, daß bei den Todesjahren a. m. noch die vorhergehenden Zeugungen zu addieren sind. Die Rechnung an der Gesamtsumme der Lebensjahre darzustellen, erübrigt sich wohl.

Die letzten vor der Flut sind Methusalem und Lemech. Wie bereits erwähnt, gab man, als man das Jahr der Flut mit 1656 und Methusalems Geburt 687 (1278 und 2247 a. t. c.) gefunden hatte, diesem als Lebensdauer sogleich die ganzen 969, so war man dieser Zahl entledigt und, worauf es ankam, am gewissesten, das Sintflutjahr nicht zu überschreiten. Um so mehr mußte man sich in acht nehmen, daß Lemech, der doch 187 nach Methusalem geboren wird, nicht zu lange und über die Sintflut hinaus lebe. Gezeugt hat er mit 182. Wie viel Jahre sollte man ihm nachher noch geben? Mindestens muß er doch 187 weniger als sein Vater haben. Aber dann wäre er gleichfalls 782 Jahre alt geworden und 1656 gestorben, hätte also zwei Zahlen mit seinem Vater gemein gehabt. Man hielt sich lieber in der Weise an die Zahlen des Vaters, daß man Lemech nach der Zeugung die Differenz der Zahlen des Vaters gab: 782 — 187 = 595, also lebt Lemech im ganzen 777 und stirbt 1651. Vielleicht wirkte bei der Wahl dieser Rechnungsart c. 4_{24} mit.

Hiermit sind sämtliche Daten von Adam bis zur Sintflut erklärt. Alle Todesjahre sind nach Adam und der Sintflut orientiert.[1]

[1] Schon Bertheau (s. den S. 3 Anm. 2 angeführten Aufsatz) hatte versucht, die Lebensalter aus den Posten der Zeugungsjahre zu berechnen, wenn auch auf eine von meiner Berechnung erheblich abweichende Art, und ohne Zweifel dadurch, daß er dies auf eine einfache Weise an den samaritanischen Zahlen leisten zu können scheint, hat er ihnen in den Augen vieler den Sieg verschafft. Die samaritanischen Zeugungszahlen der zehn Urväter sind: 1) 130, 2) 105, 3) 90, 4) 70, 5) 65, 6) 62, 7) 65, 8) 67, 9) 53, 10) 500, wozu B. noch 11) die 100 Sems nimmt. Es sind nun die 930 Adam = No. 2 + 3 + 4 + 5 + 10 + 11. Die 912 Sets = 5 + 6 + 7 + 8 + 9 + 10 + 11. Die 905 Enoschs = 1 + 2 + 4 + 10 + 11. Die 910 Kenans = 1 + 5 + 6 + 9 + 10 + 11 (oder 3 + 4 + 5 + 7 + 8 + 9 + 10). Die 895 Mahalalels = 1 + 2 + 3 + 4 + 10. Die 847 Jereds = 6 + 7 + 8 + 9 + 10 + 11. Die 365 Henochs = 1 + 4 + 5 + 11. Die 720 Methus. = 8 + 9 + 10 + 11. Die 653 Lemechs = 9 + 10 + 11. Die 950 Noahs = 1 + 3 + 5 + 7 + 10 + 11. Hiergegen mache ich u. a. folgendes geltend: 1. Bei einem Teil verschwindet der täuschende Schein sofort, wenn man bedenkt, daß der Samaritaner drei Urväter im Flutjahr sterben läßt und an ihren Lebensaltern dieselbe Zahl abziehen mußte, um die er die Zeugungszahlen verkürzt hatte; so mußte notgedrungen das Lebensalter Jereds die Summe der sechs, Methusalems der vier, Lemechs der drei letzten Zahlen sein. 2. Da abgesehen von diesen drei Personen alle andern beim Samaritaner dieselben Zahlen wie beim Hebräer haben, so muß bei ihm zu einem Teil dieselbe Rechnung hindurchscheinen. B. gibt selbst zu, daß sich das Prinzip auch beim Hebräer anwenden lasse (nämlich Adam = No. 2 + 3 + 4 + 5 + 10 + 11, Set = 5 + 7 + 9 + 10 + 11, Enosch = 1 + 2 + 4

D. Die Lebensalter von Noah bis Nahor I.

Bei den Lebensaltern und Sterbejahren der nachsintflutlichen Patriarchen mußte man darauf halten, daß sie über das Jahr 1974 (960 a. t. c.) hinausgingen, denn bei der auf den vergeblichen Turmbau folgenden Verteilung der Erde sollten alle zugegen sein, von Noah bis Abraham. Ferner müssen Sem und Eber, die Stammväter der Semiten und Ebräer am längsten leben, so lange, daß sie noch die Geburt der Erzväter Israels, Abrahams, Isaks und Jakobs erleben. Aber die Geburt eines Sohnes Jakobs soll keiner mehr erleben. Infolgedessen gab man zunächst Noah 950 Lebensjahre, 350 nach der Flut, also das Sterbejahr 2006. Er überlebt die Teilung der Erde um 32 und die Geburt Abrahams um 57, ebenso lange wie Henoch den Tod Adams, d. h. dieser das Aufhören des alten Fluches, jener den Beginn eines neuen Segens. Die folgenden Todesjahre gewann man wieder wie oben durch Addition der Zeugungszahlen zu 1974, dem Jahr des Turmbaues. Die Zeugungszahlen von Nahor bis Sem sind: 29, 30, 32, 30, 34, 30, 35, 100.

			also überlebt er d. Teilung der Erde 1974 um
Sem	stirbt	2159,	185 = 29 + 30 + 32 + 30 + 34 + 30
Arpachschad	„	2097,	123 = 29 + 30 + 34 + 30
Schelach	„	2127,	153 = 29 + 30 + 30 + 34 + 30
Eber	„	2188,	214 = 29 + 30 + 32 + 30 + 34 + 30 + 29
Peleg	„	1997,	23 = 123 — 100
R'u	„	2027,	53 = 153 — 100
S'rug	„	2050,	76 = 53 + 23
Nahor	„	1998,	24 = 100 — 53 — 23

+ 10 + 11 des Hebräers), nur nicht bei Kenan. Meine Berechnung befriedigt auch diesen. 3. In der Wahl der Summanden ist kein Prinzip. 4. B. muß zu den Zeugungszahlen von Adam bis Noah noch die von Sem mitnehmen, der in die zweite Reihe c. 11 gehört. Mit demselben Recht hätten auch noch die folgenden benutzt werden können. 5. Er kann die Zahl 1307 für die Flut nicht erklären. 6. Die Verteilung derselben auf die einzelnen Zeugungen ist nicht rationell und einleuchtend. 7. — und dies ist das Wichtigste — mit den samaritanischen Zahlen gehen alle die hochwichtigen und unleugbaren Beziehungen, die ich in c. I und II dieser Untersuchung aufgedeckt habe, verloren. — Schließlich glaube ich oben die Entstehung der samaritanischen (und griechischen) Zahlen, aus denen des masoretischen Textes auf einleuchtende Weise dargetan zu haben.

d. h. beim ersten addierte man die ganze Reihe der Zeugungsjahre von No. 8 bis No. 3, beim zweiten ließ man No. 8 und 7, beim dritten nur 7 aus, beim vierten brauchte man wieder die ganze Reihe und da diese noch nicht langte, fing man wieder von vorn (No. 8) an, beim fünften zog man vom zweiten, beim sechsten vom dritten 100 ab, der siebente ist die Summe der fünften und sechsten, der achte und letzte 100 weniger dem fünften und sechsten. Man sieht, wie sparsam in der Verwendung der Zahlen umgegangen ist. Sie sind aufs äußerste ausgenutzt. Auch ist die Verwandtschaft der Rechnung mit der in C. deutlich zu erkennen.

Anmerkung. Bei diesem Paragraphen treffe ich mit Bertheau schon eher zusammen, denn für Sem bis Terach hält auch er die Zahlen des masoretischen Textes für richtig und verwirft die des Samaritaners. Indem er zu den Zeugungszahlen noch die 75 Abrahams bei seiner Auswanderung hinzunimmt, addiert er: Arp. 403 = 100 + 35 + 30 + 34 + 30 + 29 + 70 + 75, Schelach 403 desgl., Eber 430 = 100 + 30 + 34 + 30 + 32 + 30 + 29 + 70 + 75, Peleg 209 = 34 + 30 + 70 + 75, Reu 207 = 32 + 30 + 70 + 75, Serug 200 = 35 + 30 + 30 + 75, Nahor 119 = 30 + 30 + 30 + 29, Terach 135 = 35 + 30 + 70. Dennoch glaube ich bei meiner Berechnung bleiben zu müssen, denn 1. die Zahl 75 ist anderer Art wie die übrigen; 2. ist die Wahl der Summanden nicht symmetrisch; 3. wechselt sie nicht bei Arp. und Schelach (obgleich man sagen könnte, bei diesem seien 30, 32, bei jenem 32, 30 ausgelassen). 4. Die Verteilung der Gesamtsumme in die einzelnen Zeugungszahlen ist nicht rationell, insbesondere kann B. die 70 Terachs nicht erklären, desgleichen nicht die 75 Abrahams. Jedoch sind hier unsere Differenzen im ganzen nicht von Wichtigkeit.

Der Samaritaner und der Grieche haben die in folgender Tabelle angegebenen Zahlen vor und nach der Zeugung.

	(Hebr.)		Sam.		LXX	
Sem . . .	100	500	100	500	100	500
Arp. . . .	135	403	135	303	135	480
Kainan . .	—	—	—	—	130	330
Schelach .	30	403	130	303	130	330
Eber . .	34	430	134	270	134	370
Peleg . .	30	209	130	109	130	209
Reu . . .	32	207	132	107	132	207
Serug . .	30	200	130	100	130	200
Nahor . .	29	119	79	69	79	129
Terach . .	70	135	70	75	70	125

Am einfachsten sind die Manipulationen des Samaritaners zu durchschauen.

Der Ausgangspunkt für die Änderung der Zeugungszahlen dürfte Gen 17 11 gewesen sein, indem der Sam. folgende Überlegung anstellte: Wenn Abraham

nicht daran glauben mag, daß er noch mit 100 Jahren einen Sohn zeugen könne, so scheint der Grund der gewesen zu sein, daß Terach schon mit 70 zeugt. Wenn daher Terach selbst (nach dem masoretischen Text) erst mehr als 40 Jahre später als Nahor (29) zeugt, so können diese 29 Nahors nicht richtig sein. Die 70 Terachs müssen die kleinste Zahl der ersten Kolumne werden. Dies erreichen wir auf die einfachste Weise, wenn wir von Arpachschad an 100 Jahre vor der Zeugung zulegen, also dasselbe Mittel, das der Grieche c. 5 anwandte. In der zweiten Kolumne ziehen wir die 100 wieder ab. Nur bei Nahor sind die 100 mit je 50 auf beide Kolumnen verteilt, weil er sonst nach der Zeugung nur noch 19 behalten hätte. Das Prinzip der succesiven Abnahme, das dem Samaritaner von c. 5 her am Herzen lag, hätte sich aber in der ersten Kolumne nur mit vielen Korrekturen durchführen lassen. Dafür schien die zweite geeigneter. Hier störten ihn nämlich die 135 Terachs, da er Gen 11_{32} so deutete, daß Terach bei dem Wegzug Abrahams 12_4 bereits tot gewesen sein mußte. Damit er spätestens in demselben Jahre sterbe, mußten ihm 60 Jahre abgezogen werden. So blieben ihm nach der Zeugung nur 75. Der succesiven Abnahme bis Nahor standen nur die 330 Ebers im Wege. Sie werden um 60 verkürzt, um dieselbe Summe wie Terach.

In der Septuaginta ist am auffallendsten der neue Name Kainan. Aber man sieht dem Manne auf den ersten Blick die schwächliche Zeugungskraft seiner Väter an. Die Septuaginta meinten, es müßten so wie vor der Flut auch nachher (bis Abraham) zehn Generationen sein. Wie schafften sie nun den zehnten herbei? Sie nahmen einfach den dritten nach Adam aus der ersten Dekade und machten ihn auch zum dritten nach Noah. Das war die früheste Stelle, wo sie einen einschieben konnten, wegen v. 10 „Sem zeugte Arp. zwei Jahre nach der Flut". Auch mit den Zahlen für ihn machten sie sichs leicht. Sie gaben ihm die des Nächsten, Schelachs. — In der ersten Reihe verfahren sie ganz so wie der Samaritaner. Nur für Nahor ist auch 179 überliefert. Dann hätten alle 100 mehr. Aber diese Hunderte ziehen sie in der zweiten Reihe nicht ab. Wahrscheinlich dünkte ihnen der Abstand zwischen Sem und Arpachschad zu groß. Jetzt hat von den zehn Personen je eine mindestens 500 und 400, je drei 300 und 200 und zwei 100. Im übrigen gibt es bei dieser Reihe in den Handschriften zu viel Varianten, um alle Einzelheiten hier klarzustellen. Indessen erkennt man die Verwandtschaft mit dem Samaritaner noch an den 370 Ebers und den 129 (69 + 60) Nahors.

All diese „Korrekturen" des masoretischen Textes sind aber doch nur Pfuscherarbeit schlechter Exegeten und Kritiker.

E. Terach, Abraham, Isak, Jakob.

Für die Jahre dieser vier sind folgendes die festen Anhaltspunkte:

1. Terach ist 1879 geboren und zeugte mit 70 den Abraham 1949, damit dieser beim Turmbau 25 Jahre ist.

2. Abraham zieht mit 75 Jahren, d. i. a. 2024 aus Haran in Ägypten — Kanaan ein.

3. Bis zum Einzug Jakobs in Ägypten sind 215 Jahre, d. i. im Jahre 2239.

4. Jakob zieht in Ägypten mit 70 Seelen ein, nicht mehr, nicht weniger, also müssen vorher alle 70 Nachkommen schon geboren sein und von den Vorfahren darf keiner mehr leben, Terach, Abraham und Isak müssen vorher sterben. Ebenso darf nach dem Einzug bis zum Tode Jakobs keiner der 70 mehr und kein weiterer vorher geboren werden.

Wie alt sollte man nun Jakob bei seinem Einzuge in Ägypten machen? Man gab ihm 130 Jahre, d. i. die von Adam her bekannte, immer wieder verwendete Zahl. Damit wollte man sagen: Jakob war, als alle 70 Seelen, aus denen das spätere Volk Israel hervorging, in die Welt gesetzt waren, gerade so alt wie Adam, als er Set, der diejenige Linie der Menschheit beginnt, welche geradeswegs auf Israel führt, zeugte; oder, da man von Israel ausging, wird man richtiger sagen: Adam war, als er Set zeugte, so alt wie Jakob, als die 70 Seelen, die „aus seinen Lenden hervorgingen", gezeugt waren. Die durchgängige Entsprechung: Israel und die Menschheit, werden wir noch ausführlicher begründen. Wenn Jakob 2239 a. m. 130 Jahre alt sein sollte, mußte er 2109 geboren werden.

Nun war die nächste Frage: wann ließ man Isak geboren sein und Terach, Abraham und Isak sterben?

Alles mußte in dem 215 Jahre betragenden Zeitraum zwischen 2024, dem Einzug in Kanaan, und 2239, dem in Ägypten, geschehen. Zwischen Abrahams Geburt 1949 und der Jakobs 2109 sind 160 Jahre. Diese teilte man in 100 und 60. Also zeugt Abraham den Isak mit 100 im Jahre 2049 und Isak den Jakob mit 60 im Jahre 2109. Infolgedessen mußte Isak, der mit 40, d. i. kurz nach dem Tode seiner Mutter, um darüber getröstet zu werden, heiraten sollte, noch ziemlich lange warten, ehe Jakob geboren wurde. Daß die Zeugungsjahre Abrahams und Isaks nicht denen der früheren gleichartig sind, sieht man an dem verschiedenen Ausdruck dafür. Bisher hieß es stets ויחי פ' x שנה ויולד את פ'; nur bei Noah und Sem ... בן .. ויחי zur Berechnung der Sintflut, aber doch wieder ויולד. Nur bei Abraham heißt es 21 5 ואברהם בן מאת ויצחק בן ששים שנה בהולד לו את יצחק בנו und bei Isak 25 26 בלדת אותם. Dies besagt: beim 75. Jahre Abrahams, dem Auszug

aus Haran, angekommen, a. 2024, bedürfen wir, um zum Endpunkt zu gelangen, nicht mehr der Zeugungszahlen und ihrer Addition. Denn wir wissen: 430 Jahre später fand der Exodus aus Ägypten und noch 480 Jahre später der Tempelbau statt. Es handelt sich nur noch darum, die 430 zu verteilen. Die Zeugungsjahre Abrahams und Isaks haben nur sekundäre Bedeutung, daher der sekundäre Ausdruck dafür. Mit dem gleichen Ausdruck wird vom 75. Jahre Abrahams auf sein 100. hinübergeleitet 16_{16} ואברהם בן שמונים שנה und 17_{24} ואברהם בן תשעים ושש שנים בלדת הגר את ישמעאל לאברם. ותשע שנים בהמלו את בשר ערלתו

Die Sterbejahre sind wieder nach dem bewährten Prinzip berechnet, daß man die Zeugungsjahre dazu verwendet. Man erinnere sich nun, daß von der Reihe 100 35 30 34 30 32 30 29 70 von Sem bis Terach die ersten beiden 100, 35 und die letzte 70 noch nicht verwendet sind, wozu jetzt noch die neue Zeugungszahl 60 (Isaak) kommt. Dies geschieht jetzt in folgender Weise:

		d. i. nach dem Auszug aus Haran (2024)
Isak	stirbt 2229,	205 Jahre = 100 + 35 + 70
Abraham	„ 2124,	100 „ = 100
Terach	„ 2084,	60 „ = 60

Terach zeugt mit 70, lebt noch 135 = 100 + 35 und wird im ganzen 205.

So kommt es, daß Abraham noch Jakob erlebt, Isak noch Josephs Verkauf, aber gerade ein Jahr vor dessen Erhöhung stirbt.

F. Von Jakob bis zum Auszug aus Ägypten. Die 430 Jahre des Aufenthaltes in Ägypten.

Hier scheinen die Schwierigkeiten unüberwindlich und die Zahlangaben ganz unzulänglich. Der Leser der Zeittafel S. 16 wird fragen, woher man wissen will, wann Levi, Kehat, Amram, Joseph, Manasse, Ephraim geboren sind und in welchem Alter die ersten gezeugt haben. Insbesondere hat es bisher stets für durchaus unmöglich gegolten, mit Hilfe der angegebenen Zahlen die 430 Jahre des Aufenthalts der Israeliten in Ägypten zu berechnen. Dennoch lassen sich alle Daten ermitteln, das Zahlenmaterial reicht gerade dazu aus, und es sind eben gerade nur soviel und diejenigen Zahlen von der Schrift gegeben worden, die dazu nötig sind.

Zunächst beachte man folgenden Umstand. Von Adam bis Isak waren durchgehends die Jahre der Zeugung angegeben worden und außerdem von Adam bis Lemech die Jahre nach der Zeugung sowie die Gesamtlebensdauer, von Sem bis Terach nur noch die Jahre nach der Zeugung, von Abraham bis Isak nur noch die Gesamtlebensdauer und die Zeugungszahlen auf eine abweichende Art. Die Gründe dafür sind bereits erkannt. Insbesondere war es nötig, die Jahre der Zeugung anzugeben, damit wir wissen, wie viel von der Gesamtdauer der bisherigen Weltgeschichte (2934) Jahre verflossen sind. Von Jakob ab werden gar keine Zeugungszahlen, sondern nur noch die Lebenszeiten angegeben: Jakob 147, Levi 137, Joseph 110, Kehat 133, Amram 137, Mose 120, Ahron 123. In der Tat brauchen wir auch die Zeugungszahlen nicht mehr. Denn wir wissen, wann der Einzug in Kanaan—Ägypten beginnt: 2024, im 75. Jahre Abrahams, welches Datum aus seinem Leben zu diesem Zwecke angegeben wird. Wir wissen ferner, daß der Aufenthalt in Ägypten 430 Jahre dauern soll, und daß sie sich in 2×215 zerlegen. Die Mitte ist das 130. Jahr Jakobs, das zu diesem Zwecke angegeben war. So können wir uns die erste Hälfte leicht ausrechnen. Nach seinem Einzug in Kanaan aus Haran lebt Abraham noch 25 Jahre im Lande, bis er Isak zeugt, weitere 60 dauert es, bis Jakob geboren wird, der mit 130 in Ägypten einwandert. $25 + 60 + 130 = 215$.

Es handelt sich jetzt also noch um die andern 215 von 2239 bis 2454.

Als Jakob mit den Seinen nach Ägypten kommt, bringt Levi drei Söhne mit: Gerschom, Kehat, Merari. Alle drei müssen also vor 2239 geboren sein, nehmen wir, wozu die ganze Art dieser immer mit den einfachsten Annahmen rechnenden Chronologie uns berechtigt, die spätesten Termine an, so ist Gerschom 2236 geboren, Kehat 2237, Merari 2238. Da Kehat 2237 geboren ist und 133 alt wird, ist er 2370 gestorben.

Amram ist der älteste Sohn Kehats. Als die Israeliten Ägypten verlassen 2454, lebt er nicht mehr. Es wäre ja auch unpassend gewesen, wenn Mose der Gebieter des ganzen Volkes gewesen wäre, während sein Vater noch lebte. Nehmen wir wieder als den spätesten Termin das letzte Jahr vorher an, so starb er 2453. Da er 137 Jahre alt wird, so ward er 2316 geboren und sein Vater Kehat zeugte ihn mit 79, seine drei jüngeren Brüder

(Jizhar, Hebron, Usiel) 80—82 Jahren. Die Angabe: Amram wurde 137 Jahre alt, hat keinen andern Zweck als den, zu besagen: Amram starb rechtzeitig vor dem Auszug, d. h. im letzten Jahre.

Amram hatte zwei Söhne: Ahron und Mose. Mose ist beim Auszug 80 Jahre alt, also 2374 geboren, sein drei Jahre älterer Bruder 2371, also zeugte Amram mit 55—58.

Sonach lebte Kehat vom Einzuge bis zur Geburt Amrams 77 Jahre (79 — 2, denn beim Einzuge 2239 war er bereits 2 Jahre alt), Amram bis er Ahron zeugte, 55, welcher beim Auszuge 83 ist.

77
+ 55
+ 83
Summa 215

Nun wissen wir nur noch das nicht, wie alt Jakob, Levi und Joseph waren, als sie zeugten und warum man gerade die Lebensdauern 147, 137, 133, 137 wählte. Wenn auch Amram 2453 sterben sollte, so hätte man ihm doch jedes andere Alter geben können. Damit würde natürlich das Datum seiner Geburt und das Jahr, wann Kehat zeugte, ein anderes geworden sein, desgleichen das Jahr, in dem Amram den Mose und Ahron zeugte.

Wie wir bemerkten, werden von Jakob an keine Jahre der Zeugung angegeben. Dafür werden uns sechs Daten mitgeteilt, die weder Zeugungs- noch Todesjahre sind, aber nichts destoweniger zur Berechnung nötig und geeignet sein müssen. Ihre gegenseitige Beziehung verraten sie z. T. schon durch die unverkennbare Ähnlichkeit des Ausdruckes.

1. Gen 37 2 Joseph war 17 Jahre alt, als er usw. nach Ägypten verkauft wurde.

2. Gen 41 46. „Joseph war 30 Jahre alt (בן שלשים שנה), als er vor Pharao, dem König von Ägypten stand (בעמדו לפני פרעה) und Joseph trat vor Pharao ab (ויצא מלפני פרעה)."

3. 41 50 „Und dem Joseph wurden zwei Söhne geboren, bevor das Jahr des Hungers kam."

4. 45 6 Als Joseph sich seinen Brüdern zu erkennen gibt und seinen Vater holen läßt, sagt er zu den Brüdern: „Denn jetzt sind zwei Jahre der Hungersnot im Lande und noch sind fünf Jahre, wo nicht Pflügen noch Ernten sein wird."

5. 47 7 ff. „Joseph brachte seinen Vater Jakob und stellte ihn

Pharao vor (ויעמידה לפני פ'). Und Pharao sprach zu Jakob: wie viel sind die Tage der Jahre deines Lebens (כמה ימי שני חייך? genau dieselbe Frage 2 S. 19$_{35}$ = O, wie alt mußt du schon sein! Wie alt wohl? s. auch oben S. 18.) Und Jakob antwortete dem Pharao: die Tage der Jahre meines Verweilens:[1] 130 Jahre. Wenig und böse waren die Tage der Jahre meines Lebens und sie haben die Tage der Jahre des Lebens meiner Väter in den Tagen ihres Verweilens nicht erreicht. Und Jakob ging weg von Pharao (ויצא מלפני פרעה), nachdem er ihn gesegnet (Abschied genommen) hatte."

6. Ex 7$_7$ „Und Mose war 80 Jahre alt (בן) und Ahron 83 Jahre alt (בן), als sie zu Pharao sprachen."

Diese sechs Zahlenangaben müssen alle einen Zweck haben. Die Wichtigkeit der 130 Jahre Jakobs hat sich bereits herausgestellt. Wenn nun Joseph, als er vor Pharao stand, 30 Jahre alt war, so war er, als sein Vater nach Ägypten kam, 39 Jahre, denn inzwischen waren die sieben fetten und zwei magere Jahre verflossen. Also ist Jakob 91 Jahre älter als Joseph, d. h. er hat ihn mit 91 gezeugt, demnach den Ruben mit 85, Simon mit 86, Levi mit 87, hat sein Elternhaus mit 77 verlassen und war bei Laban bis 97. Also ist Levi a. 2196 geboren, war beim Einzug 43, zeugte Gerson mit 40, Kehat mit 41 und Merari mit 42.

Die Zeit des Aufenthaltes in Ägypten wird oben durch die Geburt Kehats 2237, unten durch den Tod Amrams 2453 zusammengehalten. In diesen **216** Jahren muß sich das Leben beider vollenden. Wie teilte man sie unter ihnen?

Mose, heißt es, war 80 Jahre alt, als er zu Pharao redete, d. i. im Jahre des Auszugs. Aber das würden wir auch ohnedies wissen, da ja Mose 40 Jahre später mit 120 Jahren stirbt. Vielmehr soll uns diese Mitteilung an die Hand geben, daß Mose beim Tode seines Vaters Amram 79 Jahre alt war.

Amram aber gab man als Lebensdauer die 216 weniger den 79 seines Sohnes 216 — 79 = **137**. Also wurde Amram 2316 geboren und zeugte Ahron mit 55 und Mose mit 58.

Kehat ist 2237 geboren. Ihm gab man 133 Jahre, das sind die

---

[1] מגורי womit sich Jakob als von je ein Untertan Pharaos bekennt, גר, מגורים der stehende Ausdruck für den Aufenthalt der Erzväter in Kanaan — Ägypten und der Israeliten in Ägypten Gen 15$_{13}$, 17$_8$, 23$_4$, 28$_4$, 36$_7$, 37$_1$; Ex 6$_4$, 22$_{20}$. 23$_9$; Lev 19$_{34}$; Dt 10$_{19}$, womit wiederum Kanaan als ägyptische Provinz der vormosaischen Zeit charakterisiert wird.

Jahre der letzten Zeugung seines Vaters Levi und seines Großvaters Jakob 42 + 91 = **133**. Er stirbt also ein Jahr vor der Geburt Ahrons.

Levi gab man die Zeugungsjahre seines Enkels Amram bei der Geburt Ahrons und Ahrons Jahre beim Tode Amrams 55 + 82 = **137**. Die 137 Levis sind eine notwendige Folge der 137 Amrams. Denn Amram heiratet Jochebed, die Tochter Levis, die erst in Ägypten geboren wird (Nu 26 59). Levi muß also, wenn Jochebed nicht zu alt, viel älter als ihr Mann sein soll, mindestens Amrams Geburt erleben. Er überlebt sie 20 Jahre.

Jakob endlich 147, d. i. die Zeugungsjahre seines Vaters Isak zu denen, als er selbst Levi zeugte, 60 + 87 = **147**.

Also: Isak—Jakob—Levi—Kehat—Amram—Ahron—Mose.

Jakob = Isak + Jakob
Levi = Amram + Ahron
Kehat = Levi + Jakob
(Amram = 216 — Mose)

Somit wäre von Adam an durchgehends das Prinzip befolgt, die Todesjahre mit Hilfe der Zeugungszahlen zu berechnen. Es würde konsequent sein, wenn 79 und 82 auch Zeugungszahlen für Mose und Ahron wären. Für Mose läßt sich dies hören. Als er von Midjan nach Ägypten reist (80 Jahre alt), ist der eine noch nicht beschnitten Ex 4 25; und zwar scheint dies der jüngere, Elieser 18 4, zu sein, der seinen Namen erst erhält, als Zippora nach Hause zurückkehrte (2 22, 4 20 בניו). Aber für Ahron geht es nicht an. Denn bei der Priesterweihe im Jahre nach dem Auszug hat er schon vier erwachsene Söhne. Wegen dieser Gesetzmäßigkeit in der Zusammensetzung darf man die 147 Jakobs nicht = 130 beim Einzug + 17 Josephs beim Verkauf setzen. Die 17 Jahre Josephs vor seinem Verkauf nach Ägypten sind sekundär. Er ist so lange bei seinem Vater in Kanaan wie dieser bei ihm in Ägypten. Dies Prinzip der vorgeltenden Entsprechung (מדה כנגד מדה) beherrscht die ganze Josephsgeschichte. Daß er gerade 13 Jahre im Gefängnis sitzt, also mit 30 Jahren vor Pharao steht und mit königlicher Würde bekleidet wird, wird Prototyp für David sein sollen, der mit 30 Jahren König wird. Ein Jahr vor der Erhöhung Josephs stirbt sein Großvater Isak.

Joseph zeugt Manasse und Ephraim „bevor das Jahr der

Hungersnot kommt", also mit 36/37 Jahren a. 2236/37, so daß sie im gleichen Alter mit Gerson und Kehat sind. „Und Joseph sah in der Linie Ephraim noch Urenkel (בני שלשים), auch Söhne Machirs, des Sohnes Manasses, wurden auf den Knieen Josephs geboren" (50$_{23}$), also vor 2310, so daß sie beim Auszug mindestens 55 Jahre alt sind. Die 110 Jahre Josephs (50$_{22.26}$) sind vielleicht die Summe der Jahre, da er und Mose „vor Pharao standen" (30 + 80 = 110). 110 wird auch Josua, der Nachkomme Josephs.

IV

Hiermit sind sämtliche Jahrzahlen von Adams Geburt bis zum Auszug aus Ägypten erklärt. Die weiteren 480 Jahre von der Stiftshütte bis zum Tempelbau im einzelnen nachzuweisen, ist nicht möglich. Bis auf die 40 Jahre der Wüste liegen sie außerhalb des Pentateuchs. Die Zahlen der Bücher Josua, Richter und Samuel reichen nicht aus. Namentlich kennen wir nicht das Geburtsjahr und die Dauer der Wirksamkeit Josuas, Samuels und Sauls. Neue Vermutungen aber aufzustellen und zu raten, hat keinen Wert. Man müßte auch dann davon Abstand nehmen, wenn weit mehr Zahlen, mit denen sich rechnen ließe, gegeben wären. Denn mit Mose und Ahron hört die gradlinige, ununterbrochene, mit Zahlen versehene Succession auf. Ohne eine solche schwebt jede Berechnung in der Luft. Man darf aber nicht ohne weiteres sagen, daß jene chronologisch ausgestattete Succession verloren gegangen oder aus irgend welchen Gründen unterdrückt worden sei. Denn das nächste epochemachende Ereignis nach dem Auszug, das allein man in dem Gesamtverlauf der Weltgeschichte chronologisch zu fixieren ein Interesse hatte, der Tempelbau, ist durch das Datum „480 Jahre nach dem Auszug" gegeben. Bei allen sonstigen Begebenheiten fragte man nicht, in welchem Jahre nach der Schöpfung oder einer andern angeblichen Ära sie vorgefallen seien, wenn das die Ära bestimmende Ereignis zu jener Begebenheit keine unmittelbare Beziehung hatte. Die Ära nach dem Auszug aus Ägypten ist nämlich nur eine Fiktion. Außer beim Tempelbau, dem Nachbild der Stiftshütte, wird niemals von ihr Gebrauch gemacht, selbstverständlich die 40 Jahre der Wüste ausgenommen, da der Auszug damals das nächstvorhergehende große Ereignis war. Noch weniger können die

300 Jahre, die Jiphtach Ri 11 26 anführt, hier angezogen werden. Denn an jener Stelle will Jiphtach lediglich sagen, wie lange die Israeliten nun schon das von den Ammonitern reklamierte Land besäßen, das sie nach ihrem Auszuge aus Ägypten erobert hätten. Es gab überhaupt im biblischen Israel niemals eine für lange Zeit geltende Ära. Man ging, um ein Ereignis zu fixieren, niemals weiter zurück als etwa die Dauer eines Menschenlebens, d. h. bis dahin, wohin die Erinnerung der meisten Erwachsenen reichte. In der vorköniglichen Zeit datierte man in Handel und Wandel nach Jahren der laufenden Jobelperiode, in der königlichen für Reichsangelegenheiten nach Jahren des regierenden Königs, bisweilen auch nur nach denkwürdigen Ereignissen, z. B. „zwei Jahre nach dem Erdbeben", aber nur, wenn man das, was man so datierte, zu jenem Ereignis in Beziehung setzen wollte. Eine einheitliche durch die Jahrhunderte durchlaufende Ära hat es also nicht gegeben. Auch die Chronologie der Genesis will eine solche nicht schaffen. Wenn dies die Absicht gewesen wäre, dann hätte sie angegeben, in welchem Jahre der Schöpfung jedes Ereignis vorfiel, also: Adam zeugte den Set 130 Jahre nach der Schöpfung, Set den Enosch 235 usw. Worauf es der Genesis ankommt, das sind die großen Einschnitte, die Proportionen und die Verteilung im einzelnen. Sie will die Frage beantworten: wie verteilen sich die 2934 Jahre, die von der Schöpfung bis zum Bau des salomonischen Tempels in symmetrischen Verhältnissen verflossen sind?

Sollte dem Leser über den Einzelheiten der Nachrechnung der Eindruck der großen Einfachheit des Systems verloren gegangen sein, so wiederhole ich hiermit die Grundzüge.

Im 4. Jahre seiner Regierung erbaute der König Salomo den Tempel. 480 Jahre $= 3 \times 130 + 3 \times 30$ vorher war die Stiftshütte errichtet worden.

Abermals 480 Jahre früher war der Turm zu Babel erbaut worden. Damals war Abraham 25 Jahre alt. Von diesen 480 Jahren kommen 50 Jahre auf den Aufenthalt Abrahams als Fremdling (גר) in Aram, 430 auf den Aufenthalt in Kanaan — Ägypten und zwar 215 in Kanaan, 215 im Lande Ägypten. In Ägypten sterben drei Generationen nach den Stammvätern: Levi, Kehat, Amram, die vierte (Ahron—Mose) zieht aus. Die Lebensalter der in Ägypten sterbenden (Jakob — Levi—Kehat—[Amram]) sind durch Addition der Zeugungsjahre gewonnen.

Jakob ist 130 Jahre alt, als er mit 70 Nachkommen in Ägypten einzieht, Joseph 30, als er, 9 Jahre früher, „vor Pharao steht".

Die 160 Jahre zwischen Abrahams und Jakobs Geburt teilte man in 100 + 60 als Zeugungsjahre Abrahams und Isaaks.

Die Sterbejahre Isaaks, Abrahams und Terachs erhält man wieder durch Addition von Zeugungszahlen.

Von der Geburt Abrahams bis zur Geburt Sems sind 390 = 3×130 Jahre. Diese teilte man in möglichst annähernd je 100, nämlich 100, 99, 99, 92 und auf acht Zeugungen verteilt in

100 | 35 30 34 | 30 32 30 | 29 70,

d. h, man nahm die kleine Zahl 92 in die Mitte zwischen die beiden gleichen 99 und 99, bei der Teilung der einen 99 und der 92 verfuhr man analog und vermied den Zusammenstoß zweier gleicher Zahlen.

Die Todesjahre der 9 Geschlechter von Noah bis Nahor findet man durch Addition wiederum der Zeugungsjahre und zwar zum Jahre des Turmbaues. Das Jahr der Sintflut ist so zu fixieren, daß Sem drei Jahre später, in seinem 100., seinen dritten Sohn Arpachschad zeugt, also ist es a. m. 1656. Der Turmbau zu Babel war a. 1974 (= 2934 —2×480). Genau halbiert wird diese Zeit durch die Entrückung Henochs, die demnach a. 987 erfolgte.

Adam ist der Erste, Henoch der Siebente, Noah der Zehnte.

Adam wird 930 = 1000 —70 Jahre alt und zeugt mit 130. Noah wird als erster nach Adams Tod und im zweiten Jahrtausend geboren, 56 Jahre nach 1000, während sein Vater Lemech 56 vor Adams Tod = 874 geboren wird. Henoch wird 365 Jahre alt, ist also 622 a. m. geboren.

Henoch ist der Siebente. Die 622 hatte man für sieben Zeugungen aufzubrauchen. Man tat es, indem man die 130 Adams successive auf die Hälfte, 65, ermäßigte, die Abstände nach 65 selbst bemessend, dem letzten den Rest zuteilend
130, 105 = 130 —25, 90 = 130 —40 (25+40 = 65) 70 = 130 —60, 65 = 130 —65, 162. (also 25, 40, 60, 65.).

Henoch, der 365 Jahre alt wird, zeugt mit 365 —300 = 65. Methusalem muß mit 187, Lemech mit 182 zeugen, damit die Söhne 874 und 1056 geboren werden.

Die Sterbejahre der neun Geschlechter von Adam bis Lemech

ergeben sich durch Addition (und Subtraktion) und zwar Adams, Sets und Enoschs von 70, 56, bei den nächsten drei durch symmetrische Addition der Zeugungsjahre zu 1000, bei den beiden letzten mit Rücksichtnahme auf das Flutjahr. Henochs Todesjahr steht ohnedies fest.

Sämtliche Berechnungen sind mit den drei Zahlen 1000, 100 und 30 gemacht, da auch $480 = 3 \times 130 + 3 \times 30$ ist.

Sämtliche Zahlen sind voneinander abhängig und stimmen auf das Genaueste zusammen.

Der Ausgangspunkt ist der Bau des salomonischen Tempels. —

Alle diese Zahlen sind also Resultate einer systematischen künstlichen Berechnung. Und dessen hat die Schrift selbst gar kein Hehl gemacht oder es wider Willen verraten. Dies will ich jetzt nachweisen, indem ich eine Frage aufwerfe, von der methodisch hätte ausgegangen werden können, die ich aber bis jetzt aufgeschoben habe, teils, um nicht zu verwirren, teils, weil sie allein uns nicht zum Ziele geführt hätte. So möge sie denn die Probe auf die Rechnung sein.

Um dem Verfasser nicht eine seiner Zeit fremde Methode unterzuschieben, muß man sich fragen: wie rechneten die alten Israeliten? Was wissen wir von ihrer Arithmetik? — Dazu ist es nötig, sämtliche Zahlen, die im A. T. vorkommen, insbesondere die etwa sich findenden Rechenexempel zu prüfen. Eine solche Untersuchung[1] ergibt folgendes:

Die zweite Dekade zählt der Hebräer: ein-zehn, zwei-zehn, drei-zehn, vier-zehn, fünf-zehn, sechs-zehn, sieben-zehn, acht-zehn, neun-zehn.

Diese Regel ist ohne Ausnahme.[2]

Zwanzig heißt עשרים, d. h. die geringste Mehrheit von zehn (עשר), da zwei (שנים) selbst schon ein Plural (Dual) ist, dreißig שלשים, vierzig ארבעים usw., d. h. ein Vielfaches von drei, vier usw. Das Vielfache ist das Zehnfache, ein Beweis, daß das dekadische System bei den Hebräern so alt ist wie ihre Sprache.

---

[1] Vergl. auch die Listen in der sorgfältigen Arbeit von Sven Herner, Syntax der Zahlwörter im A. T. (Lund 1893) 72ff. und E. König, Lehrgebäude II, 2, S. 313 ff. u. ZAW 1896.

[2] Denn Ez 45_{12} heißt vielleicht 20 Sekel, 25 S., 10 (S.) u. 5 S. nicht 10 + 5 = 15 und Jer 32_9 hat jede Zahl ein anderes Nennwort.

I. Bei der Zusammensetzung von Zehnern und Einern (von 21—99) nehmen wir zwei Zählweisen wahr. Entweder der Zehner oder der Einer geht voran. In beiden Fällen werden die Zahlen durch „und" verbunden.

a) 70 u. 7 (Gen. 4$_{24}$), 40 u. 5 (18$_{28}$), 30 u. 3 (46$_{15}$), 60 u. 6 (46$_{26}$). Diese Zählweise ist überaus häufig. sie findet sich fast 150-mal. In mehreren Fällen wird der gezählte Gegenstand sowohl bei dem Zehner als bei dem Einer angegeben:

80 Jahre u. 6 Jahre (Gen. 16$_{16}$), 90 J. u. 9 J. (17$_{1.[24]}$)
30 Tage u. 3 Tage, 60 Tg. u. 6 Tg. (Lev 12$_{4.5}$).

b) 5 u. 60 (Gen. 5$_{21}$), 7 u. 20 (8$_{14}$), 5 u. 30 (11$_{18}$), 4 u. 30 (11$_{16}$). Diese Zählweise ist bei weitem seltener (37mal, wovon 1 Chr. 24$_{17}$ ff. 4, Ez. 40$_{21}$ ff. 5 gleiche Fälle).

Wiederholung des gezählten Objekts: 5 Jahre u. 60 Jahre, (Gen. 5$_{18}$) 5 J. u. 70 J. (12$_{4}$).

Auch die Zusammensetzung der Zahlen 101—999 ist verschieden.

II. Hunderter mit 1—9: in sämtlichen vorkommenden Fällen Voranstellung des Einers und mit Einer Ausnahme Wiederholung des Gezählten.

5 Jahre u. 100 J.; 7 J. u. 800 J.; 5 J. u. 900 J., (Gen. 5$_{6.7.11.}$) 8$_{13}$ 1 u. 600 J., 3 J. u. 400 J. (bis) 9 J. u. 200 J., 7 J. u. 200 J., 5 J. u. 200 J. (11$_{13.15.19.21.32}$).

III. Hunderter mit 11—19.

a) 200 u. 12 (1 Chr. 9$_{22}$), 100 u. 12 (Esr. 2$_{18}$, 1 Chr. 15$_{10}$), 200 u. 18 (Esr. 8$_{9}$).

b) 12 Jahre u. 900 J. (Gen. 5$_{8}$), 15 J. u. 800 J. (5$_{10}$), 19 J. u. 100 J. (11$_{25}$), 18 u. 300 (14$_{14}$).

100, 12 (Neh. 7$_{24}$).

IV. Hunderter mit Zehnern:

a) 100 u. 10 (Gen. 50$_{22.26}$, Jos. 24$_{29}$, Ri 2$_{8}$, Esr. 8$_{12}$), 100 u. 20 (Gen. 6$_{3}$, Dt. 34$_{7}$ 31$_{2}$ 1 K 9$_{14}$ 1 Chr. 15$_{5}$. usw.).

Wiederholung: 900 Jahre u. 30 Jahre (Gen. 5$_{5}$). 300 J. und 50 J. (9$_{28}$) 900 J. u. 50 J. (9$_{29}$) 100 J. u. 80 J. (35$_{28}$).

b) 30 u. 100 (Gen. 5$_{3}$), 50 u. 100 (7$_{24}$ 8$_{3}$), 30 u. 400 (Ex.12$_{40}$ f.), 50 u. 200 (Ex. 30$_{23}$), 30 u. 100 (Nu. 7$_{18-86}$).

Wiederholung: 40 Jahre u. 800 J. (Gen. 5$_{13}$). 10 J. u. 900 J. (5$_{14}$). 30 J. u. 800 J. (5$_{16}$). 30 J. u. 400 J. (11$_{17}$ Ex. 12$_{40}$ f.). 30 J. u. 400 J. 80 J. u. 400 J. (1 K. 6$_{1}$).

V. Hunderter, Zehner und Einer:

a) 600, 60 u. 6 (1 K. 10$_{14}$) 300, 70 u. 2, 600, 40 u. 2, 600, 20 u. 3 (Esr. 2$_{4}$ ff., Neh. 7$_{9}$ ff. 11$_{6}$ ff.),

oder: 900 u. 50 u. 6 (1 Chr. 9$_{9}$), 600 u. 60 u. 6 (2 Chr. 9$_{13}$),

Wiederholung: 100 Jahre u. 20 Jahre u. 7 Jahre (Gen. 23$_{1}$), 100 J. u. 70 J. u. 5 J. 100 J. u. 30 J. u. 7 J. (25$_{7.17}$).

b) 7 u. 30 u. 100 (Jahre) (Ex. 6$_{16}$). 3 u. 30 u. 100 (J. ib. v. 18). 7 u. 30 u. 100 (J. ib. v. 20). 3 u. 70 u. 200 (Nu. 3$_{46}$). 3 u. 20 u. 100 J. (Nu. 33$_{39}$). 7 u. 20 u. 100 (Esth. 1$_{1}$ 9$_{30}$).

Wiederholungen: *α*. 5 u. 90 J. u. 800 J. — 2 u. 60 J. u. 100 J. — 2 u. 60 J. u. 900 J. — 5 u. 60 J. u. 300 J. — 7 u. 80 J. u. 100 J. — 2 u. 80 J. u. 700 J. — 9 u. 60 J. u. 900 J. — 2 u. 80 J. u. 100 J. — 5 u. 90 J. u. 500 J. — 7 u. 70 J. u. 700 J. (Gen. 5$_{17.18.20.23.25.26.27.28.30.31}$).

β. 7 J. u. 40 u. 100 J. (Gen. 47$_{28}$).

c) 600, 5 u. 70 (Nu. 31$_{37}$). 200, 2 u. 30 (1 K. 20$_{15}$). 700, 5 u. 70 (Esr. 2$_{5}$).

Zahlen über Tausend kommen für die gegenwärtige Untersuchung nicht in Betracht.

Hieran nun ist am auffallendsten, daß die größere Zahl bald vor- bald nachgesetzt wird. Entweder nimmt man hierbei Gleichgültigkeit des Hebräers gegen die Stellung der Zahlen an oder sieht die Erklärung in sprachgeschichtlichen Gründen. Die Nachsetzung der kleineren Zahl soll späterer nachexilischer Brauch sein. Der letzteren Annahme stehen, abgesehen davon, daß sie literarkritische Voraussetzungen machen muß, deren Richtigkeit mindestens nicht außer Zweifel steht, nicht wenig „Ausnahmen" entgegen. Auf der andern Seite ist es wenig glaublich, daß die Art des Zählens im willkürlichen Belieben gestanden habe, so daß man unterschiedslos 20 u. 5 oder 5 u. 20 hätte sagen können.

Die scheinbare Willkür muß gleichfalls ein Gesetz sein und im Wesen der Sache begründet liegen. Dies Gesetz nun lautet: Alle Zahlen der ersten Art sind durch Abzählen entstanden, alle Zahlen der zweiten Art sind Berechnungen, entstanden durch Addition von Summen, Subtraktion, Multiplikation oder Division. Die Rechenkunst der Alten ging kaum über die vier Spezies hinaus.

Wenn der Hebräer eine, zwanzig überschreitende, Anzahl von Gegenständen zu zählen hatte, so hielt er, bei zwanzig angekommen, diese fest und legte jedes folgende Glied dazu: zwanzig und eins,

zwanzig und zwei, — so bis dreißig usw. bis neunzig und hundert. So verfuhr er jenseits der Hundert und Hunderte, Tausend und Tausende.

Anders, wenn er rechnete. Wenn er 18 u 7 zu addieren hatte, so kam er nicht zu dem Resultat 20 u. 5, sondern 5 u. 20. Den Grund sieht man leicht. Er addierte erst die Einer — also 8 + 7 = 15, davon kommen die 5 nicht mehr in Betracht, so daß die Einer abgeschlossen sind und er sagen kann: 5 und .... Jetzt addiert er die Zehner 10 + 10 = 20, also 5 und 20. Ebenso ist 7 u. 30 u. 100 eine Berechnung, z. B. 55+82 oder 216 — 79.

Zum Glück werden uns mehrere Rechenexempel vorgemacht. Josua 12_9 ff. werden eine Menge besiegte Könige einer nach dem andern aufgezählt. König von Jericho 1, von Ai 1, von Jerusalem 1 usw., v. 24: alle Könige 30 u. 1. Vgl. Gen $46_{15\ 26}$. Die Nachkommen Jakobs 30 u. 3, 60 u. 6.

Hingegen Josua $14_{7\text{-}10}$ sagt Kaleb: Ich war 40 Jahr alt, als Mose uns von Kadesch Barnea aussandte, um das Land auszukundschaften, seitdem hat mich Gott noch 40 u. 5 Jahre leben lassen, also (רעתה) bin ich heute **5 u. 80** (nicht 80 u. 5!) Jahre. Lev 25_8: ihr sollt 7mal 7 Jahre zählen, also 9 u. 40 Jahre.[1]

Größere Additionsexempel finden sich im Pentateuch Nu 1.2. Die in vier Zügen zu je drei Stämmen marschierenden Israeliten sind:

I. (Juda, Isaschar, Sebulon)
4 u. 70 Ts. u. 600 + 4 u. 50 Ts. u. 400 + 7 u. 50 Ts. u. 400 = 100 Ts. u. 80 Ts. u. 6 Ts. u. 400
II. (Ruben, Simon, Gad)
6 u. 40 Ts. u. 500 + 9 u. 50 Ts. u. 300 + 5 u. 40 Ts. u. 600 u. 50 = 100 Ts. u. 1 u. 50 Ts. u. 400 u. 50
III. (Ephraim, Manasse, Benjamin)
40 Ts. u. 500 + 2 u. 30 Ts. u. 200 + 5 u. 30 Ts. u. 400 = 100 Ts. u. 8 Ts. u. 100
IV. (Dan, Asser, Naphtali)
2 u. 60 Ts. u. 700 + 1 u. 40 Ts. u. 500 + 3 u. 50 Ts. u. 400 = 100 Ts. u. 7 u. 50 Ts. u. 600
Sa. 600 Ts. u. 3 Ts. u. 500 u. 50

Die höchste Zahl, die am Ende stehen kann, ist 1000, bei Summen über 2000 wird stets mit der größten Zahl begonnen.

Auffällig ist dagegen, daß es bei der ersten Teilsumme 80 Ts.

[1] Nu 35_7 ist 6 + 42 = 40 u. 8, denn da man bei der Summierung von 42 + 6 nicht den nächsten Zehner überschritt, so ist dies keine eigentliche Addition, sondern ein kurzes Weiterzählen; nicht viel anders ist Nu 7_{88}: 20 u. 4 = 12 × 2 zu beurteilen.

u. 6 Ts. (Voranstellung des Zehners und Wiederholung des Wortes Tausend) heißt, dagegen bei der zweiten und vierten 1 u. 50 Ts. — 7 u. 50 Ts.[1]

Beispiel einer größeren Multiplikation Nu 3_{44} ff. Für jeden der „Drei und siebenzig und zweihundert" Erstgeborenen, die es mehr als Leviten gibt, sollen 5 Sekel entrichtet werden. Diese Multiplikation von 273×5 ergibt 5 u. 60 u. 300 u. 1000. Hier sieht man ganz klar, wie gerechnet worden ist. $5 \times 3 = 15$, also an Einern 5, Rest 10; $5 \times 70 = 350$, d. i. an Zehnern 50, macht mit jenen $10 = 60$, Rest 300; $5 \times 200 = 1000$, also $5 + 60 + 300 + 1000$.

Beispiel einer Division Nu 31. Die Beute von Midjan soll zwischen den Kriegern und der Gemeinde zu gleichen Hälften geteilt werden. Die Krieger sollen von ihrer Hälfte 1 von 500 an die Priester, die Gemeinde 1 von 50 an die Leviten abgeben.

Die Beute betrug:
Schafe 600 T. u. 70 T. u. 5 T.
Rinder 2 u. 70 T.
Esel 1 u. 60 T.
Weiber 2 u. 30 T.

Die Hälfte und die Abgabe zu $^1/_{500}$.
Schafe 300 T. u. 30 T. u. 7 T. u. 500; die Abgabe 600, 5 u. 70
Rinder 6 u. 30 T.; die Abgabe 2 u. 70
Esel 30 T. u. 500; die Abgabe 1 u. 60
Menschen 16 T.; die Abgabe 2 u. 30

Die Abgabe zu $^1/_{50}$ von der andern Hälfte wird nicht ausgerechnet, sie ist natürlich das Zehnfache der ersten.

Dieses Divisionsexempel ist aber eigentlich eine Multiplikation. Denn das Ursprünglichere wird die kleinste Zahl sein und aus ihr erst die größere berechnet. So mußte man verfahren, wenn man vor Brüchen sicher sein wollte. Auch hier ist auffällig, daß bei einem Posten die Zehner voranstehen und das Wort Tausend wiederholt wird. Schafe 70 T. u. 5 T., 30 T. u. 7 T. Es ist hier

[1] Ri 20_{46} ist 20 u. 5 Ts. = 18 Ts. + 5 Ts. + 2 Ts., aber die Gesamtsumme war schon v. 35 genannt.

wie dort der erste und größte Posten. Die Abgabe 600, 5 u. 70 ist eins der wenigen Beispiele des Typus Vc. Diese Differenzen werden sich von selbst erklären, wenn wir ermittelt haben werden, wie alle diese (künstlichen) Zahlen zustande gekommen sind.

Betrachten wir nunmehr darauf hin die chronologischen Zahlen des Pentateuchs, so sehen wir sofort, daß sie das Gepräge der künstlichen Berechnung schon an der Stirn tragen:

Adam **30 u. 100 J.** — 800 J. — **900 J. u. 30 J.**
Set 5 J. u. 100 J. — 7 J. u. 800 J. — 12 J. u. 900 J.
Enosch 90 J. — 15 J. u. 800 J. — 5 J. u. 900 J.
Kenan 70 J. — 40 J. u. 800 J. — 10 J. u. 900 J.
Mahalalel 5 J. u. 60 J. — 30 J. u. 800 J. — 5 u. 90 J. u. 800 J.
Jered 2 u. 60 J. u. 100 J. — 800 J. — 2 u. 60 J. u. 900 J.
Henoch **5 u. 60 J.** — 300 J. — 5 u. 60 J. u. 300 J.
Methus. 7 u. 80 J. u. 100 J. — 2 u. 80 J. u. 700 J. — 9 u. 60 J. u. 900 J.
Lemech 2 u. 80 J. u. 100 J. — 5 u. 90 J. u. 500 J. — 7 u. 70 J. u. 700 J.
Noah 1 u. 600 J. — **300 J. u. 50 J. — 900 J. u. 50 J.**
Arpachschad 5 u. 30 J. — 3 J. u. 400 J.
Schelach 30 J. — 3 J. u. 400 J.
Eber 4 u. 30 J. — 30 J. u. 400 J.
Peleg 30 J. — 9 J. u. 200 J.
R'u 2 u. 30 J. — 7 J. u. 200 J.
Nahor 9 u. 20 J. — 19 J. u. 100 J.
Terach 70 J. — 5 J. u. 200 J.
Abraham 5 J. u. 70 J. — 80 J. u. 6 J. — 90 [J.] u. 9 J. — 100 J. u. 70 J. u. 5 J.
Sara 100 J. u. 20 J. u. 7 J.
Ismael 100 J .u. 30 J. u. 7 J.
Isaak 100 J. u. 80 J.
Jakob **30 u. 100 J.** — 7 J. u. 40 u. 100 J.
Levi 7 u. 30 u. 100 J.
Kehat 3 u. 30 u. 100 J.
Amram 7 u. 30 u. 100 J.
Ahron 3 u. 80 J. — 3 u. 20 u. 100 J. — 30 J. u. 400 J. (Ex. 12_{40} f). 80. J. u. 400 J. (1 K 6_1).

Bei den zwei- und dreistelligen Zahlen von Adam bis Terach geht stets die kleinere voraus, ausgenommen die Gesamtsumme bei Adam, und die Jahre Noahs nach der Flut und im ganzen.

Der Grund ist einleuchtend. Diese Zahlen sind Abzählungen, an ihnen orientiert man sich darüber, was von der Gesamtdauer von 2934 Jahren seit der Schöpfung abgelaufen ist. Adam stirbt 930, Noah wird nachher geboren, nämlich 70 + 56 und lebt selbst 950, also steht man bei seinem Tode im Jahre 930 + 70 + 56 + 950 = 2006 und damit auch schon im 57. Abrahams, so daß man nur bis zu seinem 75. zu gehen braucht, um mit den 430 bis zum Exodus und den 480 des Tempelbaues das Ende erreicht zu haben; die 300 J. u. 50 J. nach der Sintflut orientieren an diesem Zeitpunkt, der gleichfalls Ausgangspunkt für Berechnungen ist. (s. o.)

Die zweigliedrigen Zahlen wiederholen das Wort Jahr, ausgenommen 30 u. 100 J. bei Adam und 5 u. 60 J. bei Henoch, weil sie allein Abzüge von der Gesamtlebensdauer sind. Man beachte insbesondere 5 J. u. 60 J. bei Mahalalel, aber 5 u. 60 J. bei Henoch! Die 5 J. u. 60 J. jenes sind durch Abzug von den 30 u. 100 J. Adams entstanden: 30 u. 100 J. — 25 = 5 J. u. 100 J. 30 u. 100 J. — 40 = 90 J. 30 u. 100 J. — 60 = 70 J., 30 u. 100 J. — 65 = 5 J. u. 60 J. Dagegen die 5 u. 60 J. Henochs sind = 5 u. 60 J. u. 300 J. — 300 J. Die 30 u. 100 J. Jakobs aber sind die künstliche Grundeinheit der ganzen Berechnung von Adam bis Mahalalel durch Subtraktion, von Sem bis Abraham durch Multiplikationen mit 3 = 390. Es ist nunmehr auch klar, warum nur bei den vorsintflutlichen Geschlechtern die Gesamtlebensdauer angegeben ist.

Die 5 J. u. 70 J. Abrahams sind = 25 nach dem Turmbau + 50 in Aram. In den folgenden Daten bis zum Tode Isaaks ist wieder die größere Zahl vorangestellt, wie oben bei Adam und Noah. Es sind wieder Abzählungen, Stationen des Gesamtweges. Mit dem Tode Isaaks stehen wir 10 J. vor dem Einzug in Ägypten 2239. Die andern Zahlen sind die Haltepunkte für die Ereignisse im Leben der Erzväter.

Die ganz singuläre Bezeichnung der Lebensjahre Jakobs 7 J. u. 40 u. 100 J. ist ein schlagender Beweis für die Bedeutung der 30 u. 100 J. als Grundzahl der Berechnung. Sie ist so einheitlich, daß sie selbst in der Zusammensetzung noch durchscheint. Sei es, daß 7 J. u. 40 u. 100 J. = 130 + 17 dem Alter Jakobs beim Einzug plus den Jahren des Aufenthaltes in Ägypten oder = 60 + 87,

den Zeugungszahlen von Isaak + Jakob ist, jedenfalls ist der Einer 7 durch das Wort „Jahr" von 40 + 100 geschieden, diese aber eng verbunden gelassen, in Erinnerung an die rechnerische Einheit 30 + 100 J. Die 7 u. 30 u. 100 J. Levis, 3 u. 30 u. 100 J. Kehats, 7 u. 30 u. 100 J. Amrams, 3 u. 80 J. 3 u. 20 u. 100 J. Ahrons sind Additionen (55 + 82, 42 + 91, 216 − 79, 83 + 40) zur Berechnung der 215 des Aufenthaltes in Ägypten. Endlich kennzeichnen sich als berechnete Summen die 30 J. u. 400 J., Ex. 12$_{40}$ f. und die 80 J. u. 400 J., 1 K 6$_{1}$.

Ein Anzeichen der Berechnung ist auch die Wiederholung des Nomens. So auch Lev 12$_{4.5}$. 30 T. u. 3 T., d. i. ein voller Monat und überdies drei Tage, 60 T. u. 6 T. = das doppelte. Die 480 Jahre, welche mehrmals Epoche bilden, sind nicht als 12 × 40 gedacht, sondern als 390 + 90, d. i. 3 × 130 + 3 × 30 zu erklären. 40 Jahre erscheinen nur als Zeit der Wüstenwanderung, in der Zeit vorher spielen sie nirgends eine Rolle.

Anzeichen bestimmter Rechnungen sind endlich auch die oben bemerkten Differenzen des Ausdruckes. Nur bei Adam heißt es ויהיו ימי אדם הוליד statt ויחי אחרי. Das Wort ימי bei einer Berechnung heißt: Facit, Summe. Man sehe Lev 25$_{8}$: Du sollst dir zählen 7 Wochen von Jahren, 7 Jahre 7mal, dann hast du (והיו לך = das macht) ימי = als Summe der 7 Wochen von Jahren: 49 Jahre. ויהיו ימי אדם gibt sich also deutlich als Resultat einer Berechnung zu erkennen: zuerst von 1000 Jahren 70 abgezogen = 900 J. u. 30 J. (Voranstellung der Hunderte, wie oben erklärt). Das Zeugungsalter Adams mußte 30 u. 100 J. betragen, also ergab sich (ויהיו) als Facit (ימי) der Jahre nach der Zeugung 800 J. Vielleicht auch teilte man die 1000 erst in 200 u. 800 und die 200 in 130, die man vorn, und 70, die man hinten abzog. 200 in 130 + 70 zerlegt erscheint nämlich regelmäßig in Nu. 7. Dies geht auf 100 = 30 + 70 und 10 = 3 + 7 zurück. Die 800 Adams sind also auf eine andere Weise zustande gekommen, wie die Jahre nach der Zeugung bei den andern. Alle drei Zahlen bei Adam haben demnach ihren eignen Ausdruck.

Die Gesamtlebensdauer ist nur bei Terach, Isak und Jakob durch ימי (ויהיו) ausgedrückt. Erinnern wir uns, daß die Lebensdauer von Terach, Abraham und Isak so eingerichtet werden mußte, daß sie zwischen 2024, dem Auszug aus Haran und 2239, dem Einzug in Ägypten vollendet waren. Jn ויהיו ימי ist die Befriedigung

darüber, dieses Resultat (ימי) richtig erzielt zu haben (ויהיו), ausgesprochen.

ויהיו חיי שרה. Sara sollte (s. o.) sterben, bevor Isak heiratete, was mit 40 Jahren zu geschehen hatte, indem die 60 Isaks bis zur Geburt seiner Söhne in 40 vor und 20 nach der Hochzeit geteilt wurden. Sie ist ferner 10 Jahre jünger als Abraham, also beim Einzug in Kanaan 65 Jahre alt. Mit den 215, die für den Aufenthalt in Kanaan zur Verfügung standen, macht dies 280 Jahre, die sie hätte leben können. Man zog davon 130 Jakobs ab, 20 Jahre, die Isak noch kinderlos war, und drei bis zu seiner Hochzeit. Dies ergibt 127 Jahre, welches Resultat der Verfasser richtig erzielt zu haben durch ויהיו חיי שרה bestätigt. Dazu fügt er aber zum Schluß noch שני חיי שרה. Dieses חיי wird hinzugefügt, wenn eine Beziehung ausgedrückt werden soll, nämlich daß jemand ein anderes Ereignis noch (s. o. אשר חי) oder nicht mehr erlebte. Dies ist bei Sara die Verehelichung ihres Sohnes Isak. Es steht ferner bei Jakob, um zu zeigen, wie lange er noch lebte (bezugnehmend auf 47 s) und bei Levi, Kehat und Amram, die sich alle vier in die zweiten 215 teilen. Da die 147 Jakobs überdies die Summe von 130 + 17 sind, so steht hier auch ימי, aber man beachte den Ausdruck ימי יעקב שני חייו (nicht ויהיו) ויהי. Endlich heißt es noch bei Ismael שני חיי als Zeichen, daß er die Heirat Esaus nicht erlebte und bei Abraham ימי שני חיי, der noch lange genug lebte, um von Rebekka befragt zu werden und ימי als Resultat einer Subtraktion von den ersten 215. Die Anknüpfung mit ואלה faßt die zahlreichen Angaben über ihn zusammen und schließt die Reihe Adam—Noah —Abraham ab. Entsprechend werden dann auch in demselben Kapitel die Jahre Ismaels mit ואלה angeknüpft.

Es ist also nicht bloß gelungen, das System aufzudecken und dem Chronologen bis in alle Einzelheiten nachzurechnen, wir sehen auch, daß er kein Geheimnis daraus machen wollte — oder konnte. Denn solange die Sprache lebendig war, mußte jeder Hebräer schon an der Ausdrucksweise sofort erkennen, daß hier eine künstliche Berechnung gegeben werde. Wenn ich einen Lehrer frage, wieviel Schüler er hat und er antwortet mir nicht: 5 u. 20, sondern: 20 u. 5, so sage ich mir sofort, daß er damit nicht bloß die abgezählte Summe angeben will, sondern zugleich eine Berechnung oder Einteilung.

Die weittragenden kritischen Folgerungen können erst am Schlusse der nächsten Untersuchung gezogen werden. Aber Eine Tatsache dürfen und müssen wir schon hier aussprechen: es ist die geradezu wunderbare Treue der Textüberlieferung. Jede einzige Zahl ist genau so erhalten, wie sie aus der Feder des Verfassers kam! Eine derartige Zuverlässigkeit eines Textes, dessen älteste Handschrift selbst nach den niedrigsten Schätzungen mindestens 1200 Jahre vom Original entfernt ist, ist wohl ohne Beispiel.

II

DIE GENEALOGIEN

מי מנה עפר יעקב ומספר את רבע ישראל

Mit der Chronologie eng verbunden ist die Genealogie. Die Zahlen werden von den Personen getragen, die Zeiträume sind Abstände zwischen Geschlechtern. Das chronologische System des Pentateuchs, besonders der Genesis, kann nur die Begleitung eines genealogischen sein. Wenn wir daher nachgewiesen haben, daß sämtliche Jahrzahlen einer einheitlichen systematischen Berechnung entstammen, dann ist dies eine Aufforderung, zu prüfen, ob nicht auch den genealogischen Angaben ein zusammenhängender Plan zugrunde liegt. Aber einem solchen Unternehmen könnte von vornherein entgegengehalten werden, daß die Genealogien verschiedenen Quellenschriften angehören, also sich vielleicht gegenseitig ausschließen. Hierüber wollen wir zuerst Klarheit schaffen, indem wir wiederum von dem Sprachlichen ausgehen, um uns von da der Untersuchung der vorisraelitischen und israelitischen Genealogien, die im wesentlichen in Gen 4, 5, 10, 11, 19 37 f., 22 20 ff., 25 1-18, 29, 30, 35 23 ff., 36, 38, 46; Ex 6 14 ff.; Nu 26 enthalten sind, zuzuwenden. —

I

Die direkte Abstammung einer Person von einer andern, Vaterschaft und Sohnschaft, können auf viererlei Art ausgedrückt werden: 1) יעקב ילד את ראובן 2) יעקב הוליד את ר' 3) ראובן בן יעקב 4) יעקב אבי ראובן.

Hieran ist am auffallendsten, daß die Zeugung des Sohnes durch den Vater bald durch das Qal יָלַד, bald durch das Hiphil הוֹלִיד ausgedrückt werden kann. Da es nun durch die einen Kapitel hindurch regelmäßig פ' ילד את פ', durch andere wieder ebenso regelmäßig פ' הוליד את פ' heißt, so liegt nichts näher, als die Annahme verschiedener Quellen mit verschiedenem Sprachgebrauch. Dies ist denn auch von Anfang an (Eichhorn) von der Quellenkritik behauptet worden und in allen kritischen Einleitungen und Kommen-

taren zu lesen. So führt z. B. E. König[1] sogleich nach dem Wechsel der Gottesnamen und von ani und anochi für „ich“ die Differenz ילד — הוליד auf. Er will es sprachgeschichtlich erklären. ילד ist das ältere (J), הוֹלִיד das jüngere (E, P). Der Beweis ist der gewöhnliche Zirkelschluß der Quellenkritik. Aus dem wechselnden Sprachgebrauch hat man die verschiedenen Quellen erschlossen und abgegrenzt und nun beweist man hinterher den verschiedenen Sprachgebrauch mit den verschiedenen Quellen.[2]

Jedoch auch den Gegnern der Kritik ist eine befriedigende Erklärung noch nicht gelungen und selbst die eifrigsten Bestreiter stehen dieser seltsamen Erscheinung ratlos gegenüber. So spricht z. B. Grätz[3] von einer „eigensinnigen Laune“ des Sprachgebrauchs und selbst der siegreiche Bekämpfer der zu seiner Zeit herrschenden Ergänzungstheorie, J. H. Kurtz, weiß sich hier nicht zu helfen. In seiner „Einheit der Genesis“[4] schreibt er: Auch wir können diese Differenz nicht für ganz unbedeutend halten.... Die Berufung auf den Zufall wird auch wohl als eine mißliche Ausrede erscheinen und das Zugeständnis gefordert werden müssen, daß hier wirklich einmal der Fall vorliege, wo die Differenz in der Diktion als charakteristisches Merkmal verschiedenen Ursprungs gelten könne.“[5]

Die Schwierigkeit besteht also noch immer und selbst, wenn man einen Redaktor zu Hilfe nimmt, bleibt es schwer begreiflich, wie dieser, der sich doch sonst nicht scheute, zu streichen, zu ändern u. dgl., seinen Lesern für denselben Begriff bald ילד, das zu

---

[1] Einleitung 168. Wiederholt in „Hebräisch und Semitisch“ (1901) p. 87 gegen Hommel, der (Expository Times 1898, p. 239) חוֹלִיד = zeugen neben ילד für einen Arabismus erklären will.

[2] Die Angaben der Quellenkritik faßt Holzinger, Einleit. in d. Hexateuch 1893, p. 99 und 342 zusammen: „יָלַד = zeugen hat nur J (Dillm. Wellh. Budde) Gen 4 18, 10 8, 13, 15, 26, 22 23. Gen 10 24 ist redakt; das ילד steht hier wohl der Konformität mit v. 8, 26 zulieb (s. Budde). Gen 25 3 gehört nach Dillm. E, nach Wellh. JE, nach Kuenen, Kautzsch—Socin, Kittel J. Dagegen יָלַד לְפ, worauf Budde noch hinweist, kommt vor bei J (Gen 4 26, 6 1, 10 21, 25, 24 15), E (Gen 41 50, 50 23) und P (Gen 35 26), auch bei R (Gen 36 5, 46 27) [v. 22 wohl zu lesen יָלְדָה vgl. Kautzsch—Socin z. St.]“. — הוליד soll sich nur bei P und D finden.

[3] Gesch. II. Note 9.

[4] Berl. 1846, p. 31 ff.

[5] Er nimmt an, daß bei der Abfassung der Genesis vorhandene alte Dokumente wörtlich aufgenommen oder benutzt seien. Dies hatte schon Jerusalem, der erste Bestreiter Astrucs, gemeint.

seiner Zeit schon obsolet gewesen sein soll, bald das angeblich moderne הוליד zumuten konnte, abgesehen von dem auffallenden Umstande, daß überhaupt beides dasselbe bedeuten konnte.

Es läßt sich indessen nachweisen, daß die Setzung von יָלַד und הוֹלִיד nach bestimmten, im einheitlichen Plan der Geschichtsschreibung liegenden, Grundsätzen erfolgt.

Zunächst beweist der Umstand, daß man sowohl יָלַד als יָלְדָה sagen, also dasselbe Verbum ebensowohl ein Verhältnis des Vaters als der Mutter zum Kinde ausdrücken kann, daß das Wort an sich geschlechtlich indifferent ist.[1] Auch in יֶלֶד „Kind", von dem das Verbum vielleicht erst denominiert ist, liegt nicht bloß oder vorzugsweise die Beziehung zu Einem der Eltern, so wenig wie es ein bestimmtes Geschlecht des Kindes angibt. Das Verbum bedeutet lediglich: ein Kind haben, Eltern — sei es Vater, sei es Mutter — werden oder sein. So finden wir einmal (Sach 13 3) mit dem Partizipium beide Eltern bezeichnet אביו ואמו ילדיו.[2]

Das Hiphil הוֹלִיד, welches nur vom Vater gebraucht wird, = „zeugen" ist sicher ein Denominativ von יֶלֶד, nicht von יָלַד, denn sonst müßte es den Vater oder die Mutter zum Objekt haben. Nur an zwei Stellen spricht der Schein dagegen. 1) 1 Chr 2 18 f. וכלב בן חצרון הוליד את עזובה אשה ואת יריעות ואלה בניה . . . . ותמת עזובה ויקח לו כלב את אפרת. Es geht aber nicht an, hier die Bedeutung „schwängern" anzunehmen, denn gerade von der 'Azuba wird die Nachkommenschaft nicht sogleich genannt und der Chroniker kann nicht gerade hier von seinem konstant beobachteten, und besonders in diesem Kapitel häufigen, auch durch die ganze Bibel gleichen Sprachgebrauch abgewichen sein. Wahrscheinlich steht (wenn der Text in Ordnung!) את hier in der Bedeutung von מן, welcher Wechsel öfter beobachtet werden kann. Daher fügt er auch אשה hinzu. Genannt wird der Sohn der 'Azuba erst später. Denn von ihr ist wahrscheinlich der v. 42 ohne Nennung der Mutter als Erstgeborener aufgeführte Meša'. — מן findet sich zweimal von der Mutter 1 Chr 2 3 נולד לו מבת שוע und 8 9 וירולד מן חדש אשתו. — 2) In einem Bilde von dem Verhältnis des Regens und Schnees zur Erde Jes 55 10 „der Regen

[1] Ganz wie im assyr. ולד = gebären und erzeugen neben dem Hiphil šaqatal (Delitzsch, Assyr. Handwörterb. 253), arab. ولد, äthiop. waláda peperit et genuit und auláda genuit, auch aramäisch, s. Levy s. v. ילד und Brockelmann s. v. ألد (König, Hebr. u. Sem. a. a. O.)

[2] Wie wiederum im Arab. der Dual الوالدان.

und Schnee kehrt nicht zum Himmel zurück כי אם הרוה את הארץ והולידה והצמיחה. Aber hier ist הוֹלִיד nicht = אוֹתָהּ הוֹלִיד sondern = הוֹלִיד מְמָנָּה ebenso wie הַצְמִיחָהּ = הַצְמִיחַ מְמָנָּה. Denn das Objekt des Hiphils הצמיח ist stets das Gewächs, nie die Erde; diese ist vielmehr das (mittelbare oder unmittelbare) Subjekt (Gen 2 9 וַיַּצְמַח מִן הָאֲדָמָה). Die Konstruktion der beiden Verba ist der von הרוה angeglichen (vgl. יצאוני Jer 10 20).

הוֹלִיד heißt also stets „ein Kind (יֶלֶד) hervorbringen", denominiert wie הִזְרִיעַ von זֶרַע „Samen machen" nicht von זָרַע „säen machen", הִזְכִּיר von זֵכֶר = „Erwähnung tun", nicht von זָכַר = „machen, daß sich jemand erinnert".[1] Das Hiphil bezeichnet hier die erste Verursachung, die beim Manne liegt.

Man wird sich schon jetzt den Unterschied zwischen יָלַד und הוֹלִיד denken können. יָלַד will nur allgemein sagen: A steht genealogisch eine Stufe höher als B, A und B stehen in dem (gleichviel wie zustande gekommenen oder zu verstehenden) Verhältnis von Vater und Kind; הוֹלִיד dagegen will A ausdrücklich als den wirklichen leiblichen Vater und Erzeuger bezeichnen, es drückt die physische Vaterschaft und Abkunft aus, es ist das Wort für die genaue gleichsam amtliche Beurkundung des Personenstandes, während יָלַד eine Bürgschaft für wirkliche Vaterschaft und Legitimität des Verhältnisses nicht leisten will oder kann. Wo daher eine Genealogie genau sein soll, wird הוליד, wo nur summarisch, ילד am Platze sein.[2] Nun ist es[3] die nicht zu verkennende Absicht der Genesis, bei der Behandlung der den genealogischen Rahmen bildenden Tholedoth eine Hauptlinie (Adam—Set—Noah—Sem—Terach—Abraham—Isak—Jakob), deren Geschichte das eigentliche Thema ist. und die Neben- oder Zweiglinien, die nur im Zusammenhang mit oder auch im Gegensatz zu jener behandelt, summarisch abgetan und samt allem über sie Wissenswerten erledigt werden, bevor die Geschichte der Hauptlinie weitergeführt wird, zu unterscheiden.

Damit ist die höchst einfache Lösung des alten Rätsels gegeben. In den Nebenlinien, in den vor- und beiläufigen Genealogien wird immer nur יָלַד, in der Hauptlinie und den statarischen Genealogien immer nur הוֹלִיד gebraucht. So zunächst in c. 4.5—10.11.

---

[1] Vgl. ZAW XVII (1897), 48 u. 73 ff.

[2] Schon Dillmann hat dies gefühlt, wenn er zu 5 3 von größerer Präzision des Stils redet. Holzinger, ibid. „das genauere הוֹלִיד".

[3] S. o. S. 12.

Von Adam zweigen zwei Linien ab: die Nebenlinie der Kainiten c. 4 und die Hauptlinie der Sethiten c. 5. Bei den Kainiten heißt es stets יָלַד c. 4 18 f. (ויהי לחנוך את עירד) ועירד ילד את מחויאל ומ' ילד את מתושאל ומ' ילד את למך[1]. Sobald aber die Familiennachrichten ausführlicher werden müssen, z. B. die Frau genannt wird, wie es bei Lemech schon zum Verständnis seines Liedes notwendig ist, so ist יָלַד für den Vater nicht mehr zu verwenden, und es tritt das Femininum der Mutter ein, also ... ותלדן עדה וצלה ילדה.

Dahingegen heißt es in der Linie der Sethiten stets הוליד 5 3 ff.: ויולד אדם . . . ויחי אחרי הולידו . . . ויולד שת . . . ויחי אחרי הולידו u. s. f. die ganze Reihe bis Noah.

Von Noahs Nachkommen haben wir gleichfalls zwei Genealogien: die Nebenlinien der Japhetiten und Hamiten, mit welchen, soweit es der Vollständigkeit halber erforderlich ist, vorläufig und kursorisch auch die Semiten aufzuführen sind, welche später die Hauptlinie werden. c. 10 8 ff. וכוש ילד . . ומצרים ילד . . . . ולשם יָלַד . . . ויקטן ילד . . . ולעבר יָלַד . . . ושלח ילד . . . וארפכשד ילד.

Dagegen in der Hauptlinie der Semiten 11 10 ff. ויולד שם . . ויחי אחרי הולידו u. s. f. von Sem bis Abraham.

Sonst findet sich ילד in der Genesis noch 22 23 ובתואל ילד את רבקה, es handelt sich um ein Mädchen in einer Nebenlinie, 25 3 ויקשן ילד in der Seitenlinie der Keturiden. — Ferner in I Chr 1 10 ff., einem Zitat von G 10 8 ff. und 1 18 ff. von Gen 10 24; selbständig, aber kaum verständlich 2 48. —

Schon hieraus ergibt sich mit Notwendigkeit, daß die beiden Kapitelpaare 4. 5. — 10. 11 von mindestens je einem Verfasser geschrieben sein müssen, denn es leuchtet von selber ein, daß, wenn von zwei sich aufeinander beziehenden Berichten der eine als Hauptsache, der andere als Nebensache, wie Einleitung und Thema, behandelt sind, dies nur ein und derselbe getan haben kann. Das planvoll gesetzte Verhältnis macht die Einheit des Verfassers zur logischen Notwendigkeit.

Das Hiphil הוֹלִיד findet sich auch außerhalb dieser Genealogien stets nur, wo es darauf abgesehen ist, ausdrücklich die Vaterschaft und direkte Deszendenz zu konstatieren, Gen 11 27 והרן הוליד את לוט,

[1] Über וַיִּוָּלֶד s. u. S. 65 f.

Terach—Haran—Lot—Moab, Ammon. 25 19 אברהם הוליד את יצחק, Nu 26 29 ומכיר הוליד את גלעד, v. 58 וקהת הוליד את עמרם. Rut 4 18-22 (= 1 Chr 2 10 ff.) Peres bis David in 10 Gliedern הוליד, um den Stammbaum Davids aufzustellen. 1 Chr 2 werden durch הוליד noch beurkundet: die Abkunft Bezalels, des Zeitgenossen Moses, ferner des Elischama', in welchem der Talmud (s. Raschi z. St.) wohl richtig den Großvater des Ismael b. Nathanja, des Mörders von Gedalja b. Ahikam (Jer 41 1 ff.) erkennt und dem die Chronik geflissentlich nachrechnet, daß er — wenn auch מזרע המלוכה, von mütterlicher Seite aus judäischem Stamme — von väterlicher Seite im sechzehnten Gliede Abkömmling eines ägyptischen Sklaven (ירחע v. 36) war. — Ferner in demselben Kapitel und c. 4 Jair und einige judäische Geschlechter, 7 32 im Stamme Asser und 8 32 ff. 9 38 ff. Benjaminiden, darunter das Geschlecht König Sauls und seiner Nachkommen, c. 5 30 ff. die Abkunft des Hohenpriesters Jehozadak von El'asar, dem Sohne Ahrons im 22. Geschlecht, wie Neh 12 10 ff. des Hohenpriesters Jaddua von Jesua, der mit Serubabel zurückgekehrt war, im 5. Geschlecht. Auch an den wenigen Stellen, wo wir die Gründe des genealogischen Interesses nicht mehr nachweisen können, ist ein solches sicher vorhanden gewesen. Wert auf die Zeugung und Vaterschaft ist auch an den übrigen Stellen gelegt, z. B. Ez 18 10.14 „wenn es auch sein leiblicher Sohn ist" (והוליד בן), Eccl. 5 13 6 3, ferner Gen 17 20, 48 6; Dt 4 25; 28 41; Ri 11 1; 2 K 20 18 (= Jes 39 7); Jes 45 10; Jer 16 3, 29 6; Ez 47 22; 1 Chr 14 3; 2 Chr 11 21, 13 21, 24 3.

Während das Qal gemäß seiner Bedeutung: „als Kind anerkennen, zum Kinde haben," auch von Gott gebraucht werden kann, ist dies vom Hiphil nicht möglich. Jes 66 9 (im Bilde) muß das Hiphil die Bedeutung des Piel haben und 59 4 (הוליד און) ist die einzige Stelle, wo es übertragen vorkommt (cfr. Job 38 28) — das Hophal kommt nur in der Infinitivform vor, stets את' (הוּלדת) יום הִלָּדת Gen 40 20; Ez 16 4. 5.

ילד wird vom Vater noch an folgenden Stellen ausgesagt. Jes 49 21, aber nur scheinbar. Zion fragt verwundert: מי ילד לי את אלה. Obgleich Zion als Weib dargestellt wird, redet sie doch wie ein Vater, welchem Kinder zugeboren werden; oder ילד gilt auch hier vom Vater und heißt (parallel גִּדֵּל) wie immer, wenn es ein Objekt hat, als Sohn anerkennen, behandeln, erziehen. So Dt 32 18 צור יְלָדְךָ תשי, Hos 5 7 כי בנים זרים יָלָדוּ, ש 2 7 בני אתה אני היום ילדתיך „ich erkläre hiermit, ich will dir ein Vater sein", Jes 65 23; Spr 23 22

שמע לאביך זה ילדך; als Erzieher, nicht bloß als Erzeuger gebührt dem Vater Gehorsam. cfr. Spr 17 21, 23 24 יולד כסיל, יולד חכם. Ohne Objekt würde das Partizip „ein Gebärender" bedeuten, so daß Jer 30 6 ausrufen darf שאלו־נא וראו אם יולד זכר und Mose Nu 11 12 האנכי הריתי את כל העם הזה אם אנכי ילדתיהו?! In bildlicher Rede kann auch männlichen Wesen ein Gebären zugeschrieben werden, ebenso wie ein Schwangergehen, Kreißen. Jes 26 18 הרינו חלנו כמו ילדנו רוח, ψ 7 15 וכפור שמים מי ילדו soll von dem Elternpaar die Mutter vertreten, wie auch das erste Glied מבטן מי יצא הקרח, während v. 28 in gleichfalls zwei Gliedern den Vater: היש למטר אב או מי הוליד אגלי טל, geflissentlich הוליד d. i. buchstäblich zeugen wie oben בטן. Die masculine Form Spr 27 1 מה יֵלֶד יום ist durch das masculine Nomen bestimmt, dem Sinne nach ist Gebären gemeint. Man sieht an diesem Ausdruck, in wie weitem Sinne das Bild angewandt werden kann. — Das Passiv findet sich übertragen nur ψ 90 2 בטרם הרים יֻלָּדוּ.

Da hiermit alle in Betracht kommenden Stellen für ילד und הוליד aufgezählt sind, so ergibt sich, daß es niemals einen Sprachgebrauch gegeben hat, in dem ילד direkt „zeugen" bedeutete, und daß es weder jemals ein Vorgänger noch ein Konkurrent von הוליד gewesen ist. Es steht zwischen Vater und Sohn ausschließlich in der Genesis in den Nebenlinien, die von Adam, (Kain), Noah, (Japhet und Ham), Terach (Nahor) und Abraham (Ketura) abzweigen. Es ist der Ausdruck für ein genealogisch weniger bedeutsames Verhältnis, es hat nur Sinn als Beziehung und Vorbereitung auf das eigentlich Wichtige.

Dieser Gegensatz von Hauptthema und Nebensache erklärt einen Umstand, der sonst auffallen müßte: daß wir vom Vater nur die Perfektform יָלַד, nie Imperfekt mit ו cons. וַיֵּלֶד finden. Weil die beiden Satzformen פ' וַיִּקְטֹל und פ' קָטַל hinsichtlich der Handlung in demselben Verhältnis von Haupt- und Nebensache stehen: in dem Verbalsatz פ' ויקטל ist die Handlung das Wesentliche, die Person kommt erst als Ergänzung hinzu, in dem Nominalsatz פ' קָטַל kommt es dem Erzähler vor allem auf die Nennung des Subjekts an, die Handlung ist verhältnismäßig nebensächlich. Es ist ungefähr der Unterschied der arabischen Sätze ضَرَبَ زَيْدٌ und زَيْدٌ ضَرَبَ. Da nun bei ילד schon an sich die Handlung des Zeugens im Hintergrunde steht und die Hauptsache das Subjekt ist, so kann es kein

וַיֵּלֶד geben. Denn kommt es erst einmal darauf an, die Zeugung zu betonen, dann ist eben הוֹלִיד (וַיּוֹלֶד) am Platze, liegt aber der Fall vor, daß eine durch mehrere Waw cons. fortgesetzte Erzählung auch durch Waw cons. abgeschlossen werden müßte und das letzte Glied יָלַד ist, dann wird dennoch וַיֵּלֶד vermieden, daher וַיִּוָּלֶד לחנוך את.

Ebenso ist das Passiv ילד zu verstehen. Daß es nicht zum Piel יִלֵּד „helfen, daß jemand gebiert", sondern zum Qal יָלַד gehört, ist anerkannt. Nun ist es die Art von יִלֵּד im Gegensatz zu נוֹלַד wie auch sonst des Pual (und Hophal), daß es als beziehungsloses Passiv die Umstände, besonders das Subjekt, verschweigt, um nur erst einmal die Tatsache anzugeben. Das Nähere wird später kommen oder es ist schon früher angegeben. Z. B. Gen 2 1 ויכלו השמים, sodann ויכל אלהים, 25 9 ויקברו אותו יצחק וישמעאל בניו, sodann שמה קבר, Ex 40 17 f. ויקם משה את המ' ... ויהי בחדש הראשון ... הוקם המשכן, darauf ולשת (ולשם ולעבר) יִלַּד (גם הוא), So verhält es sich zunächst mit dem 4 26, 10 21. 25. Es will besagen: das Genauere kommt später, nämlich in c. 5 und 11: ויוֹלֶד שת וי' שם וי' עבר, wo wir erfahren, daß Set, Sem und Eber die leiblichen Väter waren. Demnach konnte יָלַד nur sagen, wer sich dabei schon vornahm, später הוֹלִיד zu sagen, und was man als einen Beweis für einen andern Verfasser als P angesehen hat, ist ein frappantes Anzeichen der Identität! גם הוא endlich in 4 26, 10 21 heißt nicht „auch dem Set (Sem)", sondern solches גם vor einem Pronomen, dem das Nomen mit dem Verbum vorangeht, markiert das letzte Glied einer Reihe und ist mit „endlich" zu übersetzen: „Dem Set endlich, dem Sem endlich wurde geboren," womit der Verfasser erleichtert aufatmet, mit der Einleitung fertig zu sein und zu seinem eigentlichen Thema zu kommen, zu c. 5 und 11. Wiederum ein Beweis, daß 4. 5—10. 11 denselben Verfasser haben müssen.

Unsere Auffassung des Passivs יִלַּד bestätigen auch die andern Stellen, an denen es vorkommt.

6 1 ובנות יֻלְּדוּ להם. Es sind Töchter, an Feststellung der Vaterschaft, Familie und Legitimität ist nichts gelegen.

24 15 רבקה אשר יֻלְּדה לבתואל בן מלכה אשת נחור אחי אברהם, Passiv zu 22 23. — Auf die Abkunft Rebekkas wird großes Gewicht gelegt. Vater, Großvater, Großmutter und Urgroßvater werden angegeben, um sie als Nachkömmling Terachs, also Verwandte Abrahams zu beurkunden. Denn die Terachiden bilden Eine Familie, die untereinander heiratet. Die Mutter Rebekkas wird aber nie genannt.

11_{29} das Weib Nahors war Milka, die Tochter Harans, des Vaters der Milka. 22_{20} heißt es nicht: Nahor hat gezeugt, sondern Milka hat deinem Bruder Nahor geboren. 24_{24} nennt Rebekka sich: „Tochter Bethuels, des Sohnes der Milka, welche sie dem Nahor geboren;“ (25_{20} „Tochter Bethuels, Schwester Labans“). Dies alles soll offenbar bedeuten: Milka ist die Sara Nahors und diese Ehe war für die Nahoriden so grundlegend, wie die Abrahams und Saras für die Abrahamiden. Vielleicht sind Milka und Sara in der Tat Schwestern, Jiska 11_{29} = Sara.

An den übrigen Stellen handelt es sich um mehrere Kinder (wie schon 6_1) und dabei wird wohl unterschieden zwischen יֻלַּד und יֻלְּדוּ. Das Passiv wird auch dann gebraucht, wenn das einzelne Subjekt unter mehreren verschwindet, indem die Kinder mehrerer Mütter zusammengefaßt werden. Nur haben wir bei יֻלַּד noch nähere Angaben zu erwarten oder schon erhalten, bei יֻלְּדוּ hingegen ist die Nachricht definitiv. Also

6_1 ובנות יֻלְּדוּ להם.

35_{26} אלה בני יעקב אשר יֻלַּד לו בפדן ארם, mehrere Mütter, Zusammenfassung früherer detaillierter Angaben.

36_5 אלה בני עשו אשר יֻלְּדוּ לו בארץ כנען, mehrere Mütter, definitive Angabe über eine Seitenlinie.

41_{50} וליוסף יֻלַּד שני בנים אשר יָלְדָה לו אסנת. Die Frau ist eine Ägypterin. Die Nachricht auch nicht endgültig, s. o. über das Passiv neben dem Aktiv.

Mit welchem Bedacht die Genesis die verschiedenen Formen dieses für die Stammes- und Familiengeschichte Israels so wichtigen Wortes anwendet, zeigt besonders c. 46 die Aufzählung der Söhne und Nachkommen Jakobs nach seinen Frauen.

1) v. 15. אלה בני לאה אשר יָלְדָה ליעקב בפדן ארם ואת דינה בתו
2) v. 18. אלה בני זלפה אשר נתן לבן ללאה בתו ותֵלד את אלה ליעקב
3) v. 20. וַיִּוָּלֵד ליוסף בארץ מצרים אשר יָלְדָה לו אסנת ... את מנשה ואת אפרים
4) v. 22. אלה בני רחל אשר יֻלַּד ליעקב
5) v. 25. אלה בני בלהה אשר נתן לבן לרחל בתו ותֵלד את אלה ליעקב
6) v. 27. ובני יוסף אשר יֻלַּד לו במצרים

No. 2 und 5 (Silpa und Bilha) sind, da die Verhältnisse ganz gleich liegen, völlig übereinstimmend stilisiert. Anders 1 und 4, Lea und Rahel. Eilfertig hat man v. 22 יָלְדָה korrigieren wollen. Aber mit gutem Grunde hat der Verfasser hier יֻלַּד gesagt und

konnte gar nicht anders. Denn zwar werden auch bei Lea nicht bloß die Söhne, sondern auch die Enkel unter das יָלְדָה subsummiert (vgl. Dt 4 25), indessen wird hier die Angabe durch בפדן ארם vollständig und klar. Bei Rahel indessen muß dieser Punkt (das Geburtsland) unbestimmt gelassen werden, weil Joseph in Padan Aram, Benjamin aber auf dem Rückwege von dort nach Kanaan geboren ist. Es fehlt also dem Verbum die innere Einheit und Klarheit, abgesehen davon, daß mit ausdrücklicher Nennung der ägyptischen Schwiegertochter Osnat ein fremdartiges Element hineingekommen ist. Demnach war hier allein das Pual angängig. Da die Angabe aber weder die erste noch die einzige ist, so heißt es nicht יֻלְּדוּ sondern יֻלַּד. Wegen dieser Vereinigung disparater Elemente hat auch nur Rahel außer der Unterschrift אלה בני רחל (wie אלה בני לאה, א"ב זלפה, א"ב בלהה) eine besondere Überschrift v. 19 בני רחל אשת יעקב יוסף ובנימן. — Auf der andern Seite darf man ebensowenig in No. 1 (v. 15) יֻלְּדָה in יֻלַּד korrigieren, denn dann stünde die Legitimität von Dina (ואת דינה בתו), auf die es für c. 34 ankommt, in Zweifel. — In No. 3 (v. 20) haben wir וַיִּוָּלֶד ליוסף את wie 4 18 bei Henoch und Nu 26 60 bei Ahron. Das durch die erzählende Anknüpfung gebotene Waw cons. bedingt das Niphal, da יולד nur bei erstmalig erzählter Zeugung oder wenn auch die Frau genannt und legitimer Herkunft ist, angeht. Bei Henoch ist die Frau nicht genannt, Ahrons Familienstand ist bereits Ex 6 23 gegeben und Josephs Frau ist eine Ägypterin, von יָלַד und יֻלַּד aber gibt es kein Impf. mit Waw con. — In No. 6 (v. 27) ist wieder יֻלַּד in Ordnung, da die Frau nicht genannt, die Nachricht auch nur kursorisch ist.

יֻלַּד in der Genesis noch 50 23, גם בני מכיר בן מנשה אשר יֻלְּדוּ על ברכי יוסף; es soll nur die allgemeine Angabe gemacht werden, daß Kinder geboren sind und der Segen 48 16 sich erfüllte, zugleich ist es eine Vorbereitung auf Nu 26 29. Außerhalb der Genesis: Ri 18 29 דן אשר יולד לישראל, unbestimmte Angabe, in eine dunkle Vergangenheit zurückweisend. Die Massora zweifelte, ob nicht das Hophal beabsichtigt sei (?).

2 S 3 5 אלה יֻלְּדוּ לדוד בחברון, verschiedene Frauen, abschließend nach vorangegangenem וַיִּוָּלְדוּ.

2 S 21 20, 22 אלה יֻלְּדוּ להרפה; גם הוא יֻלַּד להרפה. Es handelt sich um einen Philister, die Legitimität ist gleichgültig, die Mutter nicht genannt, daher יֻלְּדוּ abschließend. In der Chronik steht I 3 5, 20 8 beidemal die Unform נוֹלְדוּ. Die Massora will, soweit es ohne Än-

derung der Konsonanten möglich ist, נוֹלְדוּ in יֻלְּדוּ verbessern oder die Wahl zwischen beiden offen lassen.

Jes 9 5 ילד יֻלַּד לנו ganz unbestimmt, man weiß nicht wer und von wem, ebenso Jer 20 14 f., erst durch parallele Glieder erklärt (ילדתני אמי — בן נִתן לנו).

ψ 87 4 ff. זה יֻלַּד שם ganz unbestimmt.

Job 5 7 כי אדם לעמל יוּלָּד dgl. (oder es ist Hophal beabsichtigt).

Jer 22 26 אשר לא יֻלַּדְתֶּם שם dgl., auch mehr in dem Sinne „erzogen".

Rut 4 17. Diese Stelle ist interessant. Die Nachbarinnen sagen יֻלַּד בן לנעמי, das Kind wird also scheinbar einer Frau zugeboren, was sonst (ein Beweis gegen die Annahme eines Matriarchats im alten Israel) niemals der Fall ist. Aber Noomi vertritt ihren verstorbenen Mann und das Enkelkind ihre verlorenen Söhne. Es liegt daher in den Worten ein freundlicher Scherz und ein liebreicher Trost.

Ob die Form יָלוּד Qal part. pass. sein soll, ist schwer zu entscheiden. Sie findet sich 1 K 3 26. 27 (יָלוּד) 1 Chr. 14 4 יְלוּדִים, und dreimal im Buche Hiob (14 1, 15 14, 25 4) in der Verbindung יְלוּד אשה. Jedenfalls ist es dann das Passiv von יָלְדָה. Nach dem Zusammenhang von 1 K 3 scheint darin die Nuance des Mitleids zu liegen. Inwiefern sich יָלוּד, יוּלָּד (Ri 13 8 part. Pual „der geboren werden soll"), יָלִיד (nur in den Verbindungen יְלִיד בית Gen 14 14, 17 12. 13. 23. 27; Lev 22 12; Jer 2 14 — ילידי הענק Nu 13 22. 28; Jos 15 14 und ילידי הרפה 2 S 21 16. 18; 1 Chr 20 4 הרפאים), יִלּוֹד (Ex 1 22; Jos 5 5; 2 S 5 14, 12 14; Jer 16 3), נוֹלָד (Gen 21 3, 48 5; 1 K 13 2; ψ 22 32. Esr 10 3; 1 Chr 7 21, 22 8), יֶלֶד, יֵלֶד* oder יָלָד* oder יָלֵד* (wovon יִלְדֵי Jes 57 4) unterscheiden, läßt sich nicht immer mit Sicherheit erkennen. יליד בית dürfte ein im Hause geborenes, von dem Herrn als ihm gehörig in Anspruch genommenes Kind z. B. einer Magd von einem Knecht bezeichnen. Die Bildung qatil deutet auf einen formellen Rechtsakt. —

Somit bleibt sich der Sprachgebrauch durch die ganze Bibel gleich. Die c. 4. 5—10. 11 unterscheiden sich durch ילד und הוליד nicht nur nicht als zweierlei Berichte, sondern gerade diese Worte beweisen unwiderleglich die Einheit. Die Bezüglichkeit von ילד hat nur in einem Ganzen Sinn, in dem הוליד das Herrschende ist, und erst recht יֻלַּד.

Es fehlt aber auch sonst nicht an direkten Verweisungen des einen Kapitels auf das andere.

Wie oben nachgewiesen ist, setzt die Bemerkung 11 10 „Sem war im 100. Jahre, als er Arpachschad zeugte, zwei Jahre nach der Sintflut", die ein für das chronologische System fundamentales Datum festlegt, voraus, daß man aus 10 22 weiß, Arp. ist der dritte Sohn Sems.

Ferner verrät 11 10 שם בן מאת שנה ויולד את א׳ Einheit mit c. 10. Dort ist Arp. mit all seinen Brüdern nur ein בן שם. Es fehlt also die für ihn als Glied der Hauptlinie wesentliche Beurkundung leiblicher Sohnschaft. Sie wird hier gegeben.

Die Genealogie c. 11 10 ff. zeigt ein ebenso strenges Schema wie die von c. 5. Jedes neue Glied beginnt mit ויחי פ׳. Nur bei den Gliedern v. 12. 14 heißt es auffallenderweise וארפכשד חי — ושלח חי. Willkür ist hier ebenso ausgeschlossen wie Verschreibung, denn die vorausgehenden und folgenden ויחי der ganzen Reihe hätten das Wort auch an diesen Stellen hervorrufen oder schützen müssen. Die Behauptung, daß dies חי „unhebräisch" sei, ist unzutreffend. Was in aller Welt sollte Verfasser oder Abschreiber veranlaßt haben, gegen die Sprache die gebahnte Straße der ויחי-Sätze zu verlassen? Der Satz ist gut hebräisch und so zu erklären: ופ׳ חי ist ein nominaler Umstandssatz mit nachgestelltem Perfektum. Ein solcher macht zunächst das Subjekt zur Hauptsache, die Handlung aber bringt er in Abhängigkeit und Unterordnung unter einen weiteren Zusammenhang. Entweder bezieht sich die Tatsache auf früher Erzähltes oder das Perfektum eilt schleunig auf das Ende zu oder es soll das endlich erreichte Ende selbst markieren. Daher kommt es, daß ein solches Perfektum die Stelle unseres Plusquamperfektum vertritt. Beispiele für Bezugnahme auf früheres: Gen 25 19, אברהם הוליד Abraham also hatte Isak erzeugt, 36 1 עשו לקח Esau also hatte (wie gesagt) geheiratet, 39 1 ויוסף הורד Joseph also war (wie erzählt), gebracht worden. Auf diese Weise wird oft der Gang einer Erzählung nach einer Abschweifung oder Unterbrechung wieder aufgenommen. Das Ende einer Reihe ist erreicht Lev 8 26 ומסל המצות לקח „und aus dem Korbe mit ungesäuerten Broten endlich nahm er".

So soll an unserer Stelle der nominale Umstandssatz חי ופ׳ das Subjekt als schon bekannt voraussetzen. Und in der Tat sind uns von den Semiten Arpachschad und Schelach bereits in c. 10 vorgestellt. . . . וא׳ חי וש׳ חי heißt also: der obengenannte A aber lebte, der obengenannte S. aber lebte, und nun erst beginnt mit Eber, dem neuen Stammvater, die Reihe ויחי. Arp. u. S.

sind nur Mittelglieder zwischen Sem und Eber, und es wird über sie durch nominale Umstandssätze ebenso hinweggeeilt, wie über die Nebenlinien mit den Nominalsätzen ופ' ילד auf die Hauptlinie hingedrängt wurde.

Diese Beweise für die Einheit und widerspruchslose gegenseitige Beziehung der in Frage kommenden Angaben genügen schon für unsern Zweck. Insbesondere ist bereits (o. S. 12f.) das Hauptargument gegen die Einheit von c. 4 u. 5, die Gleichheit oder Ähnlichkeit der Namen, (Henoch, 'Irad—Jered, Mechijael—Mahalalel, Metuschael—Metuschelach, Lemech) widerlegt. Die Kainiten sollen gleiche oder ähnliche Namen haben, bis auf Noah, den Mann Jhvhs. In einen solchen endet nur die Linie Sets. Mit den Kainiten geht es rapide abwärts von Gott (Kain — קניתי איש את יי' — Henoch, Mechijael, Metuschael, Lemech), mit den Sethiten langsam aufwärts zu Gott (Set שת לי אלהים — Mahalalel, Henoch, Lemech, Noah).

Warum aber der Verfasser in den Nebenlinien ילד und in der Hauptlinie הוליד sagt, hat seinen tieferen Grund in einer Hauptabsicht seiner genealogischen Aufstellung. Es ist der Stammbaum Israels, auf den sein Absehen gerichtet ist. Ihn will er in ununterbrochener Aszendenz bis auf Adam hinauf verfolgen. Darum wird in dieser Hauptlinie immer nur Ein Sohn genannt. Nur für diesen Stammbaum liegt ihm daran, die jedesmalige legitime Vaterschaft zu beurkunden. Dies ist jedoch nur in einer Familienverfassung möglich, die der israelitischen gleich oder ähnlich ist, d. h. wo Monandrie herrscht, deren Geltung er somit von Israel auf seine Vorfahren bis Adam zurückträgt. Wo z. B. irgend eine Form der Polyandrie herrscht, wie sie der Pentateuch u. a. bei den Kanaanitern und Ägyptern voraussetzt[1], kann man nie mit Bestimmtheit sagen: הוליד. Denn dort ist man immer nur der Mutter sicher (mater semper certa) und die Vaterschaft ist nur ein gesetzliches oder moralisches Verhältnis. Dies drückt ילד aus. Es besagt, daß der Verfasser für die Nebenlinien, für die Welt außer Israel, eine Gewähr nicht übernimmt oder kein Interesse an Fesstellung sicherer Abkunft hat.

Es sind aber nicht bloß die verschiedenen Kapitel verschiedenen Verfassern zugeteilt worden, auch die Einheit von c. 10 — auf das

---

[1] Und W. Robertson Smith (Kinship 124) für das alte Arabien wahrscheinlich gemacht hat.

es hierbei besonders ankommt — ist bestritten worden. Es soll aus verschiedenen heterogenen Bestandteilen zusammengesetzt sein. Die Besprechung dieser Ansicht gibt uns Gelegenheit, die beiden andern Bezeichnungen für Sohn- und Vaterschaft פ' בן פ', פ' אבי פ' aufzuklären.

„Die Quellenscheidung von c. 10 ist durch Wellhausen endgültig erledigt". So urteilt der jüngste Kommentator der Genesis, Gunkel. Halten wir uns also an Wellhausen.[1]

In c. 10 sind zwei Völkertafeln zusammengearbeitet, eine von P[2], die im Schema und wohl auch im Inhalt vollständig erhalten ist, und eine von JE. Das Schema von P ist: a) Söhne Japhets . . . v. 2 ff. Dies sind die Söhne Japhets[3] usw. v. 5. b) Söhne Hams v. 6 ff. . . . Dies sind die Söhne Hams usw. v. 20. c) Söhne Sems v. 22 ff. . . . Dies sind die Söhne Sems usw. v. 31 — v. 32. Also gehört P v. 1—5. 6. 7. 20. 22. 23. 31. 32. Zeichen dieser Quelle ist ובני v. 2. 3. 6. 7. 20. 22. 23. — Alles andere gehört JE oder dem Redaktor R. Von v. 8—12 ist die Nichtzugehörigkeit allgemein zugestanden, v. 13—19 ist die formelle Fortsetzung dazu, vgl. וכוש ילד v. 8, ומצרים ילד v. 13, וכנען ילד v. 15 gegen ובני v. 6. 7. 20 (P). Beachtenswert ist auch die Parallele des Schlusses v. 19 mit v. 30, der Ausdruck נפצו v. 18 (gegen נפרדו v. 5. 32) und באכה v. 19. — Der Abschnitt über die Semiten hat zwei Köpfe v. 21 und v. 22. Der erstere ist der Kopf von JE und unmittelbar mit v. 25 ff. zu verbinden. Darauf weist ולעבר ילד, לשם ילד und der Widerspruch, daß Eber in v. 21 ein Sohn Sems ist, in v. 22 nicht zu seinen Söhnen gezählt wird. Von den dazwischen stehenden Versen gehörte v. 22. 23 zu P, v. 24 aber ist eine Naht des R (materiell aus 11 14 entnommen, welche ihrerseits auch wieder die Tatsache zweier verschiedenen Lappen beweist. — 25—30 ist unzweifelhaft im Widerspruch zu v. 7 (P): hier werden die südarabischen Stämme von Kusch, dort von Eber abgeleitet. Von R ist außer der Naht vielleicht auch in v. 14 „von welchen die Philister ausgegangen sind", außerdem hat er die Genealogie des Japhetiten in JE vorne weggeschnitten und am Ende die von Abraham, die JE in 12 1 voraussetzt und von der in 10 25 eine Spur erhalten ist.

Also: P = 1—7. 20—23. 31—32. JE = 8—19. 25. 30. R 24 (14 z. t.).

[1] Comp. 6 ff.

[2] Bei Wellhausen Q genannt.

[3] Diese Worte muß W. allerdings erst am Anfang von v. 5 „herstellen".

Dieser kritischen Zerstückelung stellen wir zunächst den überlieferten Text gegenüber:

Dies sind die Toledoth der Bne Noahs, Sems, Hams, Japhets.

A. Bne Japhets: Gomer .... Jawan usw.

uBne Gomer ...
uBne Jawan ...

von diesen trennten sich usw.

B. uBne Ham: Kusch, Miṣraim ... K'naan.

uBne Kusch ....
und Kusch jalad ....
und Misraim jalad ...
und K'naan jalad ....

und es war das Gebiet des K'naani ...

Dies sind die Bne Ham ....

C. und dem Sem endlich wurde geboren (dem „Vater" aller Bne Eber).

Bne Sem: Elam, Aschur, Arp. Lud, Aram.

uBne Aram ...
und Arpachschad jalad Selah und Eber
und dem Eber jullad Peleg u. Joqtan
und Joktan jalad ....
und es war ihr Wohnsitz ....

Dies sind die Bne Sem ...

Dies sind die Geschlechter der Noachiden nach ihrer Geburtsfolge ....

Die Anordnung zeigt nicht nur strenge Gliederung und eine bewunderungswürdig genaue Abwägung des Ausdrucks, sondern die angeblichen Kriterien der Zusammengesetztheit werden wieder zu Beweisen der Einheit.

Die ganze Quellenscheidung stürzt in nichts zusammen, wenn sich zeigt, daß die Formel בני von demselben Verfasser sein muß, der ילד sagt und daß er mit dem Ausdruck deswegen wechselt, weil er verschiedenes ausdrücken will. Warum er ילד sagt, haben wir bereits gesehen: als Vorbereitung für הולידך. בני aber ist wiederum die Vorbereitung auf ילד. Es wird angewandt, wenn wir nicht sowohl an den Persönlichkeiten der einzelnen Söhne als an der gemein-

samen Wurzel und der Summe ein Interesse nehmen sollen. Gibt der Verfasser über diese Söhne sonst keine Nachrichten durch ילד oder הוליד, so charakterisieren sie sich dadurch als ihm fernstehend, während die Völker oder Personen, die er durch ילד verbindet, ihm näher stehen, wenn auch ferner als die durch הוליד eingeführten. Man beachte, daß es niemals ובן (Singular) heißt. Diese Regel ist so fest, daß man sogar dann ובני sagt, wenn nur Ein Sohn folgt, Gen 46 23 ובני דן חשים cfr. Nu 26 42.

Mit בני werden aufgezählt: c. 25 3 f. die Nachkommen von D'dan und Midjan unter den Keturiden (v. 1 f. קטורה ותלד לו v. 3. ויקשן ילד), v. 13 die Ismaeliten (nur Nebajot hervorgehoben als בכור ישמעאל), c. 35 23, die Söhne Jakobs, wo ihre Summe (12) gezogen wird, c. 36, Esau und Seir, c. 46, die 70 Seelen der Familie Jakobs, Ex 6, die בני Rubens, Simeons, Levis; Nu 26, die Geschlechter Israels, auf deren Gesamtzahl es ankommt.

בני, ילד und הוליד bezeichnen also konzentrische Kreise, בני den weitesten, הוליד den engsten. Sehen wir nun daraufhin die Völkertafel an, so haben wir von Japhet, dessen Nachkommenschaft dem Israeliten am fernsten steht, nur בני a) Japhets, α) Gomers, β) Jawans; die letztgenannten sind die verhältnismäßig bekanntesten. Von Ham werden erst alle Söhne durch בני aufgezählt. Dann die בני Kuschs als Vorbereitung auf den einen, Nimrod, daher וכוש ילד את נמרוד; mehr Beziehung hat es zu den Nachkommen Misraims, daher ומצרים ילד, und am meisten mit K'naan, וכנען ילד. Dieselbe Reihenfolge ist bei Sem innegehalten. Erst בני שם sämtlich. Dann werden zuerst die בני des jüngsten, Aram, aufgezählt, weil Israel mit diesen am wenigsten zu tun hat, erst dann Arpachschad jalad. Dieser wird bis Joktan geführt, so daß nunmehr alle Nebenlinien bis Peleg, den direkten Vorfahren Terach-Abrahams, erledigt sind, die dann mit הוליד folgen können. Aber bevor der Erzähler diese vornimmt, muß er von der c. 10 proleptisch erwähnten Tatsache, daß die genannten Völker verschiedene Sprachen sprechen und verstreut wohnen, die Ursache angeben: die Sprachenverwirrung c. 11 1-9. So schreitet c. 10 gradatim auf c. 11 zu, in sich selbst völlig einheitlich.

Auch daß die Bne Japhet keine Unterschrift: „dies sind die Bne Japhet" erhalten, ist wohlbegründet. Eine solche Unterschrift erfolgt nämlich nur, wenn wir aus ihr irgend etwas erfahren, was wir aus dem Vorhergehenden noch nicht zu wissen brauchen, oder wenn die Genannten damit zu einer Einheit zusammengefaßt werden,

die durch verschiedene Ausdrücke der Provenienz gefährdet schien. 25$_4$. (ותלד, ילד und בני) v. 16 (בכור und die Summe 12), 35$_{26}$ (Lea, Rahel, Bilha, Silpa), 36$_{19}$ (nach den Teilunterschriften Bosmat, Ada, Oholibama). Man beachte 25$_4$ כל אלה, um die Zahl 13 (nicht 12) zu schützen, nicht dagegen c. 36 die Seiriten und c. 46 nach 35$_{26}$.

So ist auch bei den Bne Japhet eine Unterschrift unnötig, denn es waren überhaupt nur Bne aufgezählt. Dagegen אלה בני חם und אלה בני שם faßt בני und ילד zusammen.

Ebenso genau ist die Unterscheidung des Einnehmens der Wohnsitze. Von den Japhetiten, die über das Meer gehen: מאלה נפרדו, denn dies bezeichnet eine definitive Trennung. Von den K'naanitern: ויהי גבול, was organisierte Gemeinwesen mit festen, rechtmäßigen Grenzen andeutet und נפצו v. 18, um zu erklären, warum sich in historischer Zeit noch andere, hier nicht genannte kanaanitische Stämme vorfinden, z. B. die Pheresiter. Indessen von den übrigen Hamiten wird nicht gesagt, daß sie sich zerstreuten. Dieser Umstand ist wichtig. Endlich von den Joktaniden: ויהי מושבם, was nomadische Lebensweise mit fließenden Grenzen andeutet.

Wichtig ist auch v. 32 אלה משפחות בני נח לתולדתם, dies sind die Geschlechter der Söhne Noahs nach ihrer Geburtsfolge, denn es sagt klar, daß Japhet der älteste und Sem der jüngste ist, eine Bestätigung dessen, was wir bereits aus der Chronologie bewiesen haben und ein neues Kriterium der Beziehung von c. 11 auf 10. So sind auch die andern alle nach ihrer Altersfolge aufgezählt, was besonders für die Bne Sem von Bedeutung ist. Wäre das nicht der Fall, dann hätte der Verfasser Aram vor Arpachschad gesetzt, da er jenes Söhne zuerst nennt. Also ist Arp. tatsächlich der dritte Sohn Sems und 1659 geboren. Somit widersprechen sich ובני und ילד nicht nur nicht, sondern jenes bereitet auf dieses vor und mit einer doppelten Völkertafel ist es nichts. Damit ist v. 8—12 ebenso wie v. 13—19 für den Verfasser gerettet. Die Ausscheidung jenes Stückes beruht auf der grundlosen Annahme, daß P nur Namen geben dürfe; v. 13 f. u. v. 15 ff. wurde dann durch das dem וכוש ילד parallele ומצרים ילד und וכנען ילד mit in den Abgrund gezogen. In v. 6 f. ist kein Widerspruch mit v. 26 ff. Denn nur der Kritiker nennt diese wie jene Stämme südarabisch, nicht der Verfasser. Nur Ein Name kehrt wieder: Chawila. Aber der Kuschit ist von Noah die dritte, der Joktanide die siebente Generation und es ist durchaus nichts Seltenes, daß ein Name aus einer Linie in einer späteren

Generation der anderen wiederkehrt. Henoch ist der Sohn Kains, also in dieser Linie der dritte von Adam, desgleichen gibt es einen Henoch, Sohn Jereds, in der Setlinie der siebente von Adam, drittens gibt es einen Henoch, Sohn Midjans, also von Abraham der dritte (25₄) und viertens einen Henoch, Sohn Rubens, d. i. von Abraham der fünfte. Henoch, Sohn Rubens, verhält sich zu Henoch, Sohn Midjans, wie Henoch, Sohn Jereds, zu Henoch, Sohn Kains. Lemech ist der siebente von Adam in der Linie Kain, ein anderer Lemech der neunte in der Linie Sem. Ada heißt ein Weib Lemechs, desgleichen Esaus. Ein Thubal ist der Sohn des kainitischen Lemech, ein anderer ein Sohn Japhets und vielleicht soll der Name des ersteren, Thubal-Kajin, ihn als zur Kajin-Linie gehörig von dem andern unterscheiden. Den Namen der Tochter Lemechs, Na'ama, führen später mehrere Frauen. Den Namen Chawila führt auch noch ein Ort 25₁₈, 1 S 15₇ und vielleicht kommt er in der Völkertafel selbst zum dritten Male vor, nämlich wenn Chul, der Sohn Arams, damit identisch ist. Sch'ba und D'dan heißen Kuschiten und ebenso c. 25 Keturiden. Ludim heißt ein Sohn Misraims, desgleichen Lud, ein Sohn Sems. Aschur kehrt in den Aschurim, den Nachkommen D'dans und der K'tura wieder 25₃, ein Aram ist Sohn Sems, ein anderer ein Sohn Nahors, ferner gibt es einen Horiten Aran 36₂₈. Uz ist der Erstgeborene Arams, des Semiten, aber auch des Nahor. Nach diesen allein den Kapiteln 4 und 10 entnommenen Beispielen wird es nichts Auffallendes mehr haben, daß uns der Name Chawila in der Völkertafel sowohl als Kuschit, wie als Joktanide begegnet. Eher könnte man in der Wiederholung der Namen ein System sehen. Endlich scheitert die Ausscheidung von 8—20 an einer unüberwindlichen sprachlichen Schwierigkeit. Es ist unmöglich, daß eine selbständige Reihe mit וכוש ילד beginnt. Ein solcher Satz kann nur Fortsetzung sein (wie er auch wieder eine Fortsetzung — in c. 11 — fordert). Läßt man ihn nicht v. 7 fortsetzen, weil dieser mit ובני beginnend einer andern Quelle angehöre, so muß man ihn an v. 6 anschließen. Dieser aber beginnt gleichfalls mit (חם) ובני! Es bleibt also der Quellenkritik kein Ausweg. Ja, wir können nunmehr sagen: so wie ילד und הוליד sich nicht nur nicht ausschließen, sondern einander bedingen, so auch ובני und ילד. ובני ist, wie gesagt, die Vorbereitung auf ילד, dieses wieder auf הוליד. Sämtliche Genealogien bilden ein einheitliches Ganze.

Aber noch soll c. 10 einen andern schweren Widerspruch ent-

halten: „In v. 21 ist Eber so sehr der wichtigste unter den Söhnen Sems, daß er sogar gleichbedeutend ist mit Sem selber (ולשם ילד גם הוא אבי כל בני עבר) und sich ähnlich zu ihm verhält wie Machir zu Manasse. Dagegen v. 22. 23. tritt Eber nicht bloß nicht unter den übrigen Söhnen Sems hervor, sondern er wird nicht einmal dazu gezählt; nach 11 14 (P) ist er erst sein Urenkel. Diese Beobachtung führt weiter dazu, v. 21 unmittelbar mit v. 25 ff. zu verbinden, wo Sem ebenso wie dort weiter nichts als die Gesamtheit der Söhne Ebers ist. „Sem aber hatte auch Nachkommen, er ist der Vater aller Söhne Ebers, der ältere Bruder Japhets. Und dem Eber wurden zwei Söhne geboren, der eine hieß Peleg und der andere Joktan ..... (v. 21. 25—30.)." Nach P hat Eber hier gar nichts zu tun, er gehört nicht in die Genealogie der Gojim (v. 5. 32), sondern als Mittelglied in die Israels.[1]

Daß gerade v. 21. und v. 25 mit יֻלַּד von „P" sein müssen, d. h. auf c. 11 verweisen, haben wir bereits gezeigt, desgleichen, daß, um die Genealogie der Semiten (die übrigens gleichfalls „Gojim" heißen, s. v. 31, was Wellhausen übersieht) bis Joktan zu führen, notwendig von seinem Vater Eber die Rede sein mußte. Daß aber Eber v. 21 der wichtigste unter den Söhnen Sems sein soll, ist mir unverständlich. Um auszudrücken, daß Schulze der Sohn von Müller ist, sagt man doch nicht: Müller ist der Vater aller Söhne Schulzes?! Budde[2] hat daher kurzen Prozeß gemacht und כל בני gestrichen. Es versteht sich aber von selbst, daß, da kein Mensch sagen wird, A ist der Vater der Söhne von B, אבי hier nicht Vater in buchstäblichem Sinne bedeuten kann; um zu sagen, daß A und B Vater und Sohn sind, sagt der Hebräer eben בני oder ילד oder הוליד. אבי kann, was auch sonst ganz gewöhnlich ist, nur Stammvater heißen. So ist Gen 28 13, 31 42 Abraham der „Vater" Jakobs, 2 K 20 5 = Jes 38 5, David der von Hiskia, und Dt 26 5 spricht der späte Israelit von dem Erzvater ארמי אבד אבי. Fragen wir aber nach dem Grunde, warum diese ganze immerhin auffallende Bemerkung v. 21b gemacht ist, so kann es nur der sein, daß der Verfasser mit Sem sich derjenigen Völkergemeinschaft nähert, die ihn am meisten interessiert, weil er selber zu ihr gehört, nämlich der Ebräer. Er will sagen: dieser von den drei Söhnen Noahs ist

[1] Wellhausen a. a. O.

[2] Urgeschichte 221 1.

unser Stammvater. אבי dient dazu, den Eponymus solcher Geschlechter einzuführen, deren einzelne Individuen durch ein Patronymicon auf י bezeichnet wird. So heißt 9 18 וחם הוא אבי כנען nicht: Ham ist der Vater K'naans, sondern: der כנעני ist ein Hamit oder חם = כנעני. 19 37 מואב הוא אבי מואב (wo ja Moab sein eigener Vater gewesen wäre! Das ist selbst für ihn zu stark, obgleich er allerdings der Bruder seiner Mutter ist, da beide denselben Vater, Lot, haben) = von Moab stammt der מואבי ab, v. 38 בן עמי הוא אבי בני עמון (der gleiche Fall wie Sem—Eber!) = עמוני, das Volk oder die Völkersippe heißt בני עמון. 22 21 קמואל אבי ארם = אֲרַמִּי. 36 9. 43 עשו אבי אדום = אֱדוֹמִי (vgl. v. 19 עשו ... הוא אדום), Jos 15 13, 21 11 ארבע אבי ענק = עֲנָקִי; 17 1, 1 Chr 2 21. 23, מנשה אבי גלעד = גלעדי 7 14. Vor Städtenamen bezeichnet es das Stadtoberhaupt („Väter der Stadt") 1 Chr. 2 24 אבי חקוע 2 42 ff. אבי ירקעם, חברון, בית צור, מדמנה, קרית יערים, זיף u. o. Wenn die beiden Personennamen vor und nach אבי verschieden sind, dann kann man für gewiß annehmen, daß von dem ersten ein Patronymicum nicht gebildet wird, denn dies ist eben der Grund, die Gleichung zu machen. Es gibt also nicht חמי, שמי, קמאלי, עשוי (wohl aber einen ארמי, בוזי u. dgl.).

Demgemäß heißt שם אבי כל בני עבר: die Ibrim stammen von Sem. Eber ist hier nicht der Name der Person, des Sohnes von Schelach, sondern בני עבר heißt: die Ibrim, wie בני עמון nicht die Söhne des Ammon, Sohnes Lots, sondern: das Volk der Ammoniter. Ibrim und Semiten sind also identisch.

In der Tat bedeutet עברי niemals bloß einen Israeliten oder auch nur einen Abrahamiten, sondern ohne Ausnahme einen Semiten im Gegensatz zu Hamiten. Gen 39 14 (17) sagt das Weib des Potiphar, die Ägypterin „man hat uns einen איש עברי, d. i. einen Semiten gebracht", 40 15 Joseph zu seinen ägyptischen Mitgefangenen: „Gestohlen hat man mich aus dem Semitenlande (מארץ העברים) und auch hier (פה) in Ägypten habe ich nichts verbrochen", 41 12 der Obermundschenk zu Pharao: „da war mit uns ein semitischer Jüngling: נער עברי," 43 32 „denn die Mizrim dürfen nicht mit den Ibrim essen", Ex 1 15. 16. 19 die semitischen (עבריות) Frauen, im Gegensatz zu den ägyptischen (מצריות), 2 6 ein Kind von den Semiten מילדי העברים, 2 7 eine semitische Amme, 2 11 er sah einen מצרי einen Ibri schlagen, v. 13 „zwei Ibrim untereinander". Mose fürchtet die Todesstrafe und flieht, weil er als Semit einen Mizri erschlagen hat. Alle diese Aussagen werden in Ägypten ge-

macht. Von und zu Philistern 1 S 4 6. 9, 13 3. 7. 19, 14 11. 21, 29 3. So erst begreift man die Benennung Abrams als Ibri Gen 14 13, um derentwillen man das Kapitel zu einem Fremdling in der Genesis machen wollte. Abram wird hier der Semit genannt im Gegensatz zu seiner durchaus hamitischen Umgebung (und den Ureinwohnern), in der er auftritt, und um zu zeigen, wie er sich als Semit gegen sie benahm. v. 13 „und es kam ein Flüchtling und berichtete dem Semiten Abram, daß sein Stammesgenosse Lot gefangen genommen worden sei, (den Semiten aber nenne ich ihn und nannten ihn die Bewohner des Landes), denn er wohnte in dem Eichenhain Mamres, des Emoriten (10 16), des Bruders von Eschkol und des Bruders von 'Aner". Hamiten sind ferner die Könige der Pentapolis Sodom, Amora usw. (Beziehung auf 10 19), desgleichen die Emoriter (v. 7). Die übrigen Völker sind die autochthonen R'faim, Susim, Emim, Horiten und Amalekiter. — Später (c. 18) sind es dieselben hamitischen Sodomiten, für die Abraham betet. So steht der Semit Abraham unter all den Hamiten und Wilden da als ein Gottesfürst, eingedenk des Gottesswortes: Sei ein Segen! Mit dir sollen sich alle Geschlechter der Erde segnen (12 2 f.).

Jona 1 9 sind es ohne Zweifel phönikische (sidonische) Schiffsleute, zu denen der Prophet sagt: ich bin ein Semit und (speziell von Religion) ein Verehrer Ihvhs.

Darnach bedeutet auch עבד עברי, אמה העבריה Ex 21 2; Dt 15 12; Jer 34 9. 14 nicht einen israelitischen, sondern einen semitischen Knecht, eine semitische Magd, also z. B. auch Araber, Aramäer, Edomiter, und Ex 3 18, 5 3, 7 16, 9 1, die Worte Moses an Pharao: Ihvh, אלהי העברים, der Gott der Semiten.

Niemals aber werden die Israeliten von andern Semiten Ibrim genannt. Unter sich nennen sich, aber auch nur unter sich, die semitischen Stämme „Brüder", und manche Worte bekommen, wenn man sich dies gegenwärtig hält, einen viel prägnanteren Sinn. Gen 13 8 sagt Abram zu Lot: אנשים אחים אנחנו, wir sind doch Männer verwandter Stämme, 27 29. 37 Jakob soll Herr werden über seine Brüder = Bruderstämme, 29 15, 31 23. 25. 32. 37 Jakob und der Aramäer Laban und die jedem noch näher verwandten Stämme. Dt 22 8 „du sollst den Edomiter nicht verabscheuen, כי אחיך הוא, aber nur: לא תתעב מצרי"; v. 20 du sollst deinem Bruder nicht Zins auflegen d. i. dem Semiten, dem Nochri magst du Zins auflegen d. i. dem Nichtsemiten u. a. m. Brüder nennen sich Leute, die einen gemein-

samen Stammvater haben, auch wenn sie nicht gleich weit von ihm entfernt sind.

Hieraus geht zunächst hervor, daß der Israelit auch noch in später historischer Zeit trotz aller nationaler Sonderung ein lebendiges Gefühl von der Stammesgemeinschaft aller Semiten hatte, das nur aus tatsächlichen Verhältnissen der Urzeit erwachsen sein kann. Ferner, daß der Israelit stets wußte, daß er mit allen Semiten dieselbe Grundlage der Sittlichkeit, des Rechts und der Religion hatte, indem er sich darin zugleich schroff von den Hamiten (Ägyptern, Philistern, Kanaanitern und kuschitischen Arabern) geschieden fühlte. Diesen streitet er Sittlichkeit, Recht und Religion in höherem Sinne überhaupt ab. Die ganze Geschichte und Gesetzgebung ist von diesem Gegensatz durchzogen. Es fiel den Israeliten niemals ein, zu behaupten, daß sie allein und zuerst von Ihvh gewußt hätten. Ihvh ist der Gott Sems 9$_{26}$, Israel beansprucht nur, ihn tiefer erfaßt und erlebt zu haben. Die mosaische Zivilgesetzgebung ist israelitisches Partikularrecht auf der Grundlage des semitischen Landrechts.

Besonders aber fällt ein helles Licht auf die Bedeutung des Namens עברי durch die oben gemachte Beobachtung, daß er stets einen Gegensatz zu Hamiten bildet, und entweder von ihnen oder in ihrem Sinne so gebraucht wird. Die Ebräer müssen ihren Namen in Ägypten bekommen haben, es ist in ägyptischem Munde der einfachste Name für die Asiaten, es sind „die Leute von drüben". Die Grenze zwischen hüben und drüben aber kann unseres Erachtens nur die mindestens seit der 12. Dynastie nachweisbare Grenzmauer sein, welche die Pharaonen zum Schutze gegen Einfälle asiatischer Beduinen angelegt hatten, und die sich, von befestigten Orten, Bastionen und Wachttürmen geschützt, quer über die Landenge von Suez zog.[1] Von eben dieser Grenzmauer hat auch מצרים seinen Namen. עבר und מצרים sind daher genau entsprechende Bezeichnungen, und in der Tat wird מצרי stets im Gegensatz zu einem Semiten gebraucht, wie עבר zu Hamiten. Da es aber ein kanaanäisches

[1] S. über dieselbe G. Ebers: Ägypten und die Bücher Moses. I. Lpzg. 1868. p. 78 ff. Sie wird z. B. schon in der bekannten Reisebeschreibung des Sineh (Se^{3}-nuhyt) unter Amen-em-cha I. (12. Dynastie) erwähnt und nach W. Max Müller (Asien und Europa nach altägypt. Denkmälern 1893, p. 45) könnte man mit ihrer Gründung noch bis auf die vierte Dynastie, vielleicht sogar noch weiter zurückgehen.

Wort ist, so ist es eine Übersetzung einer entsprechenden ägyptischen Bezeichnung. Es ist zugleich ein Beweis, daß die Kanaaniter mit den Ägyptern zusammen und in Ägypten gesessen haben und tatsächlich zu Ham gehören, daß ferner schon vor ihrer Einwanderung in Kanaan das Land jenseits der Grenzmauer von Semiten bewohnt war, da die Kanaaniter die Bezeichnung Ebräer aus Ägypten mitbrachten. Man wird daher die עברים ebenso vergeblich in den ägyptischen Inschriften suchen wie מצרים.

Daß עבר ohne weiteres jenseits eines Stromes bedeuten müsse, ist eine unbegründete Behauptung. Jos 24₂ ist dafür kein Beweis, da dort gar nicht die Absicht vorliegt, eine Definition des Namens Ibrim zu geben. Sonst könnte man als die Grenze, jenseits derer die Ibrim saßen, den Wadi el Arish, den נחל מצרים, annehmen, wenn er mächtig genug wäre, eine Völkerscheide zu bilden. Nachdem die Israeliten einmal in Kanaan wohnten, hieß für sie natürlich עבר הנהר in erster Linie jenseits des Jordan.

Demnach sind die textkritischen Angriffe Wellhausens gegen v. 21 ff. hinfällig. Nichtsdestoweniger hat er mit seinem Einwand gegen den Satz שם אבי כל בני עבר einem sachlich berechtigten Anstoß Ausdruck gegeben. Wenn die בני עבר völlig identisch sind mit den Semiten, wozu gibt es dann sowohl einen Sem als einen Eber? Weshalb ist nicht gleich Eber zum Sohne Noahs gemacht? Hier nun steht der Verfasser unzweifelhaft unter dem Zwange der Überlieferung, welcher als die Namen der drei Söhne Noahs Sem, Ham und Japhet feststanden, mögen sie auch nichts anderes als ein sehr früh erdachtes Völkerschema in noch ziemlich durchsichtigen Namensschöpfungen ausdrücken. Eber aber konnte nicht ausgeschaltet werden, da es ja בני עבר tatsächlich gab. Seine Stellung in der Folge der Geschlechter war ihm aber durch das Schema gegeben.[1]

Von Sem wird ferner angegeben, er sei אחי יפת הגדול. Daß dies zu übersetzen ist: der Bruder Japhets des Ältesten, nicht: der ältere Bruder Japhets, sollte nicht mehr angezweifelt werden. Wenn Sem, Ham, Japhet die Altersfolge bezeichnet, dann ist die Bemerkung ganz überflüssig. Sie kann zunächst nur gemacht sein, um darauf aufmerksam zu machen, daß die übliche Namensfolge nicht die

[1] S. u. S. 131.

Geburtsfolge ist. הגדול heißt der der Geburt nach Erste und darum an irdischen Gütern und Gaben machtvoller und glänzender Dastehende im Gegensatz zu der höheren geistlichen Würde und Bestimmung, die dem jüngsten zugefallen ist. So Esau im Gegensatz zu Jakob 27 1. 15. 42, als dieser den Erstgeburtssegen erhält, und Eliab, der älteste Bruder Davids, 1 S 17 28 cfr. v. 13. Hätte der Verfasser sagen wollen, daß Sem der älteste sei, dann war 5 32 der Ort dazu, wo er ihn בכור נוח hätte nennen können. Hier käme die Notiz verspätet und hätte keinen Sinn. Wohl aber hat es einen Sinn, daß an dieser Stelle Japhet der älteste und Sem sein Bruder genannt wird. So sehr sich die Semiten (im Leben Ibrim, Bne Eber genannt) als eine Einheit fühlen, so wissen sie sich zu einer noch höheren Einheit mit den Japhetiten verbunden und in gemeinschaftlichem Gegensatz zu Ham. Das Wesen dieser Verwandtschaft drückt die Sage durch die Erzählung aus, daß, als einst Ham, das Vorbild kanaanitischer Unzucht, mit schamlosem Behagen die Blöße des trunkenen Vaters aufgedeckt sah und seinen Brüdern zeigen wollte, Sem und Japhet sich gegen den Vater mit schamhafter Ehrerbietung benahmen, wohl eine Darstellung der Empfindungen, mit denen der bessere Semit und Japhetit ägyptischen oder phönizisch-kanaanitischen Orgien gegenüberstand. Dafür segnet sie der Vater: „Gesegnet (= wahrer Preis gebührt zwar nur) Jhvh, der Gott Sems ... es gewinne Elohim den Japhet und er wohne in den Zelten Sems", 9 26. Sem und Japhet haben also gemeinsam: die kindliche Ehrerbietung gegen den Erzeuger, die Achtung vor dem Hilflosen, den Widerwillen gegen Zuchtlosigkeit, die *αἰδώς*, und ein nur graduell verschiedenes Gottesbewußtsein. Hierin nimmt allerdings Sem die höhere Stufe ein und deswegen ist er der Würde nach der Erste, aber der Verfasser spricht deutlich genug die messianische Überzeugung aus, daß der Wahrheitskern des japhetitischen Gottesglaubens (Elohim) ihn früher oder später in die Zelte Sems, zur Erkenntnis des wahren Gottes, Jhvhs, führen wird. Man beachte auch, wie der Fluch 9 26. 27 es vermeidet, Ham einen Bruder von Sem und Japhet zu nennen, denn die Brüder, deren Knechtesknecht Ham = Kenaan sein soll (v. 25 עבד עבדים יהיה לאחיו) sind die Ägypter, nicht Sem und Japhet, und in der Tat waren die Kanaaniter Untertanen von Vasallen Ägyptens. Daß er auch der Knecht Sem und Japhets werden soll, steht erst in v. 26. 27 (ויהי כנען עבד למו). — Diese Erzählung der Genesis muß älter sein als der Greuel der männlichen Prostitution bei den Griechen, welche

dieselbe selbst noch deutlich als eine spätere Entartung empfanden und als aus der Fremde eingeführt erklärten.[1]

Sonach ist alles in 10_{21} wohl erwogen. Die Zurückführung der Ibrim auf den gemeinsamen Stammvater weckt die Erinnerung an die brüderliche Gemeinschaft mit Japhet, aber auch nur mit ihm. Er wird הגדול genannt in Anerkennung seiner Erstgeburt, d. h. seiner älteren und reicheren Vergangenheit, seiner Macht und repräsentativen Stellung.

Daß als die Geburtsfolge durchweg, auch in unserm Kapitel, (v. 32 לתולדותם) Japhet, Ham, Sem gedacht ist, haben wir bereits mehrfach gezeigt. Die Reihenfolge Sem, Ham, Japhet geht von der vollzogenen Tatsache aus, daß Sem die religiöse Führung übernommen hat. — —

Es hat sich also herausgestellt, daß nicht nur kein Grund vorliegt, die Genealogien der Genesis verschiedenen Verfassern zuzuschreiben, sondern daß sie sich durch zahlreiche Merkmale, zu denen gerade der Wechsel von בני, ילד und הוליד gehört, als eine Einheit ausweisen. Somit können wir jetzt der Frage näher treten, ob sie ebenso wie die begleitende Chronologie nach einem bestimmten Schema aufgestellt sind.

II

Wenn das äußere Prinzip der Genealogien naturgemäß wiederum in Zahlen dargestellt sein muß, so können diese nirgends anders gesucht werden, als in zahlenmäßigen israelitischen Verhältnissen. Nun sind es zwei Zahlen, welche die israelitische Urgeschichte beherrschen: 12 und 70. Es stand fest, daß sich die Hunderttausende, die sich als Volk Israel fühlten, in zwölf Stämme gliederten und auf 12 Söhne des Stammvaters Israel zurückführten, und daß seine Nachkommenschaft insgesamt 70 Seelen betrug. Lassen wir zunächst den Ursprung dieser Zahlen dahingestellt, so war es die Aufgabe der israelitischen Geschichtsforschung, diese 12 und 70 nachzuweisen.

A. Die zwölf Söhne Jakobs.

Jakob zeugt mit vier Frauen, nämlich Lea und deren Magd Silpa, mit Rahel und deren Magd Bilha 12 Söhne, s. Gen 29. 30. 35_{16} ff., und zwar erst mit Lea 4: Ruben, Simon, Levi, Juda. Als

[1] S. Herodot I_{135}, Plato, Legg. I 636 B, Lucian Amores c. 20 u. oft s. A. G. Winckelmann zu Plutarchs Eroticus p. 120.

Rahel sieht, daß sie keine Kinder bekommt, überläßt sie dem Jakob ihre Magd Bilha und diese gebiert 2 Söhne: Dan, Naphtali. Nun überläßt auch Lea ihre Magd Silpa dem Jakob und diese gebiert gleichfalls 2 Söhne: Gad und Asser. Auch Lea selbst gebiert, nachdem ihr Jakob von Rahel um die Dudaim Rubens überlassen wird, noch 2 Söhne: Isaschar und Sebulon, so daß sie im ganzen 6 Söhne hat, dazu kommt noch eine Tochter, Dina. Nunmehr bekommt auch Rahel einen Sohn Joseph und nach längerer Pause in einer Geburt, die ihr das Leben kostet, Benjamin.

Die Geburtsfolge ist also:

Lea: 1) Ruben, 2) Simon, 3) Levi, 4) Juda,
Bilha: 5) Dan, 6) Naphtali,
Silpa: 7) Gad, 8) Asser,
wiederum Lea: 9) Isaschar, 10) Sebulon,
Rahel: 11) Joseph, 12) Benjamin.

Sämtliche Namen werden etymologisch begründet in Sätzen von meist rhythmischem Gefüge. In vier Namen will der Verfasser eine Spur des Gottesnamens Jhvh sehen: ראובן = ראה יי׳ בעניי, יוסף = יוסף יי׳, אודה את יי׳ = יהודה, שמע יי׳ = שמעון, in den Begründungen der Namen Dan, Naphtali, Isaschar, Sebulon und der ersten von Joseph wird die Gottesbezeichnung Elohim gebraucht.

Von vier Namen wird eine zwiefache Etymologie gegeben: Asser = באשרי und (בנות) אשרוני, Sebulon = זבדני אלהים אתי זבד טוב und יזבלני אישי, Joseph = אסף אלהים חרפתי und יסף יי׳ לי בן אחר, (Benjamin = בן אוני und בנימן). Hierbei darf man nicht zwei Quellen oder spätere Glossen annehmen, sondern derselbe Verfasser wollte, wenn ihm ein Name an zwei Wortstämme anklang, beiden genug tun, was auch sonst vorkommt.

Die Namen (Gen 29. 30) bilden Begriffspaare: Ruben — Simon: Sehen — Hören, Levi — Juda: Zuneigung — Dank, Dan — Naphtali: Gericht — Rechtsspruch (דין — פלל), Gad — Asser: Glück — Heil, Isaschar — Sebulon: Lohn — Gabe, Joseph: Wegnehmen — Hinzufügen, Benjamin — Ben-oni: Glück — Unglück.

Den Namen gibt stets die Mutter, nur den Namen Benjamin gibt Jakob. Aber die Kinder der Mägde erhalten ihre Namen von den Herrinnen, die sie damit adoptieren und als die ihrigen anerkennen. Daher ותהר בלהה ותלד ליעקב בן ותאמר רחל, ferner ותהר ותלד זלפה ליעקב, desgleichen עוד ותלד בלהה בן שני ליעקב ותאמר רחל

ותלד זלפה בן שני ליעקב ותאמר לאה und בן ותאמר לאה. Bei den Mägden heißt es ferner ausdrücklich, daß sie ihre Söhne dem Jakob zugeboren haben (ליעקב). Dies geschieht nur noch bei den beiden Söhnen der Lea: Isaschar und Sebulon, weil bei ihnen Lea von Rahel dem Jakob ebenso überlassen worden ist, wie die Mägde von den Herrinnen.

Das Zahlenverhältnis ist folgendes:

Lea	6
Rahel	2
Silpa	2
Bilha	2
Summa	12

Lea + Rahel 8, Silpa + Bilha 4,
Lea + Silpa 8, Rahel + Bilha 4.

Die Herrinnen haben noch einmal so viel wie die Mägde, desgleichen die ältere Schwester mit ihrer Magd noch einmal soviel wie die jüngere mit ihrer Magd. Die 8 Leas zerfallen in 4 + 4, die vier Rahels in 2 + 2.

Nachdem alle geboren sind, werden sie 35 23 in folgender Reihenfolge aufgezählt:

Söhne Leas: Ruben, Simon, Levi, Juda, Isaschar, Sebulon,
„ Rahels: Joseph und Benjamin,
„ Bilhas, der Magd Rahels: Dan, Naphtali,
„ Silpas, der Magd Leas: Gad, Asser.

Also erst die Herrinnen, dann die Mägde, von diesen diejenige zuerst, die zuerst geboren hat.

Dieselbe Reihenfolge ist Ex 1 1 ff. innegehalten (das ו verknüpft 4, 3, 2, 2). Die eigentümliche Geschichte mit den Dudaim ist im Interesse Rahels und ihrer Gleichstellung mit Lea erzählt. Rahel hätte ebensoviel Söhne wie Lea (4 : 4) haben können, wenn sie ihr nicht zwei überlassen hätte. Das sollen auch die Namen ausdrücken.

Vor seinem Tode adoptiert Jakob die beiden Söhne Josephs, Manasse und Ephraim, indem er Ephraim den Vorrang gibt. Sie treten an Stelle Josephs. Es wären somit jetzt 13 Söhne, aber da Levi zu besonderem Dienste austritt, so bleiben es 12.

B. Die siebzig Seelen des Hauses Jakobs.

Mit 70 Personen zog der Erzvater Jakob auf Einladung seines dort zu hohen Ehren gekommenen Sohnes Joseph nach Ägypten,

wo sie zu einem großen Volke anwuchsen. So lautete die gewiß tief wurzelnde Überlieferung s. Ex 1_5, Dt 10_{22}. Um diese 70 im Einzelnen nachzuweisen, müssen als Faktoren die 12 Söhne und die 4 Frauen dienen. Das Resultat dieser genealogisch-rechnerischen Arbeit liegt in Gen c. 46 vor. Die 70 Seelen werden sachgemäß in dem Augenblick aufgezählt, als die Familie nach Ägypten aufbricht. Damit Jakob der pater familias und die Zahl voll sei, mußten einerseits alle seine Vorfahren schon tot sein, andrerseits seine Kinder bereits das gehörige Alter erreicht haben, um in genügender Anzahl Kinder oder Enkel zu erzeugen. Dafür hat der Verfasser in der Chronologie gesorgt, wenn er auch mit Juda (c. 38) seine Not hatte. Dieser muß mit etwa 13 Jahren geheiratet haben.

Da c. 46_{27} allerdings 70, aber v. 26 die Zahl 66 genannt wird, so hat man darin einen Widerspruch finden und auch sonst Fehler entdecken wollen. Allein bei einem so sorgfältig schreibenden Autor und einem so vorzüglich erhaltenen Texte, sollte man in der Annahme eines so handgreiflichen Rechenfehlers vorsichtiger sein. Es ist nicht nur alles in bester Ordnung, sondern der Verfasser hat auf diese Genealogie viel Rechenkunst verwandt.

Zunächst lautet v. 8: „Dies sind die Namen der Kinder Israel, welche nach Ägypten gekommen sind", also alle, die je nach Ägypten gekommen sind, was auch Joseph einschließt; „Jakob und seine Söhne", also soll auch Jakob mitgezählt werden. Darum lautet auch die Überschrift בני ישראל, nicht בני יעקב, was ihn ausgeschlossen haben würde.

Nun addiere man:

Jakob		1
a. Lea		
Ruben	1 + 4	= 5
Simon	1 + 6	= 7
Levi	1 + 3	= 4
Juda	1 + 3 + 2	= 6
Isaschar	1 + 4	= 5
Sebulon	1 + 3	= 4
Dina	1	= 1
		Summa 33 (v. 15)

b. Silpa

Gad	1 + 7	= 8
Asser	1 + 5 + 2	= 8
		Summa 16 (v. 18)

c. Rahel

Joseph	1 + 2	= 3
Benjamin	1 + 10	= 11
		Summa 14 (v. 23)

d. Bilha

Dan	1 + 1	= 2
Naphtali	1 + 4	= 5
		Summa 7 (v. 25)
		Summa Summarum **70** (v. 27)

Von diesen 70 sind **66** Nachkommen Jakobs und unter seinen Führung nach Ägypten gekommen, die andern 4 sind Jakob selbst, Joseph und seine beiden Söhne.

Der Verfasser will nämlich zweierlei angeben:

1) Wie groß war die Karawane, welche unter Jakobs Führung in Ägypten einzog? כל נפש הבאה ליעקב מצרימה יוצאי ירכו.

2) Wie groß war das Haus Jakobs, welches (wenn auch nicht auf einmal) nach Ägypten gekommen ist? כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה. Dazu auch Joseph mit seinen Söhnen und Jakob selbst. Man hat also v. 26 und 27a in eins zu lesen und als Parenthese aufzufassen. Man schließe diese anderthalb Verse in eine Klammer ein und jeder Widerspruch verschwindet.

Nach dieser Liste stellen wir erst noch eine andere auf, welche zeigt, daß die Zahl 66 noch nach einer andern Richtung beabsichtigt ist; nämlich eine Tabelle der männlichen Nachkommen der zwölf Söhne Jakobs von seinen vier Frauen, d. h. unter Wegfall des Bastards Saul, des Sohnes der „Kanaaniterin" (v. 10), ferner der beiden Töchter Dina und Serach, der Tochter Assers (v. 17) und natürlich Jakobs. Hierbei wird uns auch die Berechnung sofort in die Augen springen.

a. Lea

I. Ruben:	1) חנוך 2) פלוא 3) חצרון 4) כרמי	= 4
II. Simon:	1) ימואל 2) ימין 3) אהד 4) יכין 5) צחר	= 5
III. Levi:	1) גרשון 2) קהת 3) מררי	= 3
		Summa 12
IV. Juda:	1) שלה 2) פרץ 3) זרח	
	Perez: 4) חצרון 5) חמול	= 5
V. Isaschar:	1) תולע 2) פוה 3) יוב 4) שמרון	= 4
VI. Sebulon:	1) סרד 2) אלון 3) יחלאל	= 3
		Summa 12

b. Rahel

VII. Joseph:	1) מנשה 2) אפרים	= 2
VIII. Benjamin:	1) בלע 2) בכר 3) אשבל 4) גרא 5) נעמן	
	6) אחי 7) ראש 8) מפים 9) חפים 10) ארד	= 10
		Summa 12

c. Silpa

IX. Gad:	1) צפיון 2) חגי 3) שוני 4) אצבון 5) ערי	
	6) ארודי 7) אראלי	= 7
X. Asser:	1) ישוה 2) ימנה 3) ישוי 4) בריעה	
	Beria: 5) חבר 6) מלכיאל	= 6

d. Bilha

XI. Dan:	1) חשים	= 1 } 5
XII. Naphtali:	1) יחצאל 2) גוני 3) יצר 4) שלם	= 4 }
		Summa 18

Sehen wir uns jetzt diese Listen genauer an. Zunächst die erste.

1) Nachkommen von

Lea	32 =	$2 \times 12 + 8$
Silpa	16 =	$1 \times 12 + 4$
Rahel	14 =	$1 \times 12 + 2$
Bilha	7 =	$\frac{1}{2} \times 12 + 1$

Lea hat doppelt soviel wie Silpa, Rahel doppelt so viel wie Bilha und natürlich Lea und Rahel doppelt so viel wie Silpa und Bilha.

Da Jakob abgeht, hatte der Verfasser 69 zu verteilen, er zerlegte diese Zahl mit Hilfe der 12, dies geht 5 mal mit einem Rest

von 9. Davon bekamen Lea mit Silpa 4×12 und zwar gab er erst Lea 2 mal, Silpa 1 mal 12, die vierte 12 zerlegte er gleichfalls im Verhältnis von 2:1 in 8 und 4. Jetzt blieb ihm noch $12 + 9$. Er gab Rahel die 12 und Bilha 6, der Rest von 3 wurde wieder im Verhältnis von 2:1 geteilt. So stehen die größeren und die kleineren Addenden in diesem Verhältnis und damit auch die Summen.

Zieht man aber Dina, Serach und Saul ab, so erhält man $66 = 5 \times 12 + 6$.

Eheliche männliche Nachkommen von

Lea	$30 =$	$2 \times 12 + 6$
Silpa	$15 =$	$1 \times 12 + 3$
Rahel	$14 =$	$1 \times 12 + 2$
Bilha	$7 =$	$^1/_2 \times 12 + 1$

Also dasselbe Verhältnis von 2:1, d. h. es ist so eingerichtet worden, daß von den drei überschüssigen Personen zwei (Saul — Dina) der Lea, eine (Serach) der Silpa zugeteilt sind, damit das Verhältnis ohne sie dasselbe bleibe wie mit ihnen.

Der Überlieferung stand fest, daß die erste israelitische Karawane in Ägypten aus 70 Seelen bestand, aber auch, daß Joseph schon vorher dorthin gekommen war und von einer vornehmen Ägypterin seine beiden Söhne hatte. Zieht man diese drei nebst Jakob ab, so ergeben sich 66. Ferner stand der Überlieferung fest, daß das Haus Jakobs aus 70 Personen bestand, zog man Jakob selbst ab, so blieben 69, die auf vier Frauen in dem Verhältnis von 2:1 zu verteilen waren. Um aber auch mit der Zahl 66 operieren zu können, charakterisierte man drei andere Personen so, daß sie nicht zählten: Saul, Dina, Serach. — Die Töchter haben je die letzte Stelle bei Lea und Silpa. Den Bastard hat der zweite, Simon, zwei haben je zwei Enkel: Juda und Asser, der vierte und achte.

Die drei überschüssigen mußten zu Lea und Silpa gehören. Denn wenn Dina Rahels oder Bilhas Tochter gewesen wäre, so wäre, wenn man sie abzog, das Verhältnis 2:1 verloren gegangen.

Woher stammt nun aber der rätselhafte Saul, „der Sohn der Kanaaniterin"? Wenn man die ganze Geschichte der Familie durchgeht, so scheint nichts anderes übrig zu bleiben, als in ihm den unehelichen Sohn der Dina von dem Kanaaniter Hamor zu sehen, welcher sich

in Dina verliebt hatte. Dem Autor ist es selbstverständlich, daß das Verhältnis nicht ohne Folgen blieb und das Kind ein Sohn war. Eine Ehe kam nicht zustande. Das Kind blieb also in der Familie Jakobs und zwar wird es von dem ältesten der beiden Brüder, welche für Dinas Ehre geeifert hatten, von Simon adoptiert. Vielleicht soll שאול geradezu dies bedeuten = der Überlassene, Adoptierte. Dina aber heißt die Kanaaniterin, weil sie sich mit einem Kanaaniter eingelassen hat. Gehören somit Saul und Dina zu Lea, so muß Serach Silpa zugeteilt werden.

2) In der zweiten Liste (männliche Nachkommen der zwölf Söhne Jakobs und seiner vier Frauen) haben

Lea + Rahel $12 + 12 + 12 = 36$
Silpa + Bilha $(7 + 6 =) 13 + (1 + 4 =) 5 = 18$

Die Herrinnen haben also wieder doppelt so viel wie die Mägde. Überall dasselbe Verhältnis 2:1, ob man nur die Söhne oder nur Enkel und Urenkel oder alle zusammen mit oder ohne die Töchter und den Bastard nimmt: $8:4 = 36:18 = 44:22 = 46:23$.

Die beiden 12 Leas setzen sich jedesmal aus $3 + 4 + 5$ zusammen $(4 + 5 + 3,\ 5 + 4 + 3)$. Diese Methode wird uns noch öfter begegnen. Wenn der Verfasser eine durch 3 teilbare Zahl auf drei Glieder zu verteilen hat, so gibt er nicht allen gleichviel, sondern einem den Durchschnitt und den beiden andern eins über und eins unter dem Durchschnitt. Jedesmal der dritte hat 3, Levi und Sebulon. Je die beiden ersten variieren: Ruben, Simon 4, 5, Juda, Isaschar 5, 4. Dieser Methode des Variierens sind wir schon in der Chronologie begegnet und auch weiterhin wird es noch öfter vorkommen.

Die 18 von Silpa + Bilha zerfallen in $5 + 6 + 7$ und zwar ist die 5 in $1 + 4$ zerlegt. Auch dies ist eine Gewohnheit des Verfassers. Hat er eine durch 3 teilbare Zahl auf vier Glieder zu verteilen, dann gibt er den beiden letzten die dritte Zahl, nachdem er die ganze auf die obige Weise zerlegt hat. In weiterer Fortspinnung dieser Methode zerlegt er die 5 nicht in $2 + 3$ sondern $1 + 4$. Lediglich davon kommt es, daß Dan nur einen Sohn hat.

Und endlich ist es die gleiche Methode, daß die 12 der beiden Söhne Rahels in $2 + 10 = 2\,(1 + 5)$ zerfallen.

Zwei haben je zwei Enkel: Juda und Asser. Warum gerade Asser damit versehen ist, kann erst später klar gemacht werden.

Bei Juda aber mußte Hezron Enkel werden, weil bereits Ruben einen Sohn dieses Namens hat. Warum indessen Juda und Asser je zwei Enkel haben, vermag ich nicht anzugeben. Jedenfalls hat Asser und nicht Gad oder ein anderer die Enkel, damit der vierte und der achte Lea—Silpa-Sohn Großvater sei.

Die Namen sind teils sicher historisch, aber zu einem großen Teil ebenso sicher erdacht. Auf einige derselben bei den 70 Geschlechtern zurückkommend, will ich nur darauf aufmerksam machen, daß die ganze Liste mit einem חנך beginnt und einem שלם schließt. Das klingt wie Anfang (Einweihung) und Schluß. Der letzte von Lea und der letzte von Silpa haben Namen mit El: Jachle-(= J'chal)El und Malki-El (sonst noch El-Namen: Jemu-El von Simon und Jachze-El).

Die Zahlen 12 und 70 kehren auch beim Auszug aus Ägypten wieder. 12 Glieder hat Ex 6

C. Das Haus Levis.

Levi	1
(hat drei Söhne)	
Gerson, Kehat, Merari	3
Gerson: Libni, Šim'i	2
Kehat: Amram, Jiṣhar, Hebron, Uziel	4
Merari: Machli, Muši	2
Summa	12

Die 8 Enkel Levis zerfallen in 4 + 2 + 2, d. h. Kehat hat so viel wie Gerson und Merari zusammen, doppelt so viel wie jeder der beiden andern. Das Verhältnis ist dasselbe wie zwischen den Hauptfrauen und den Nebenfrauen Jakobs.

D. Das Haus Kehats.

Amram: Ahron, Mose	2
Ahron: Nadab, Abihu, Eleazar, Itamar	4
Jishar: Korah, Nepheg, Zikhri	3
Korah: Asir, Elkana, Abiasaph . .	3
Hebron:	—
Uziel: Mišael, Elṣaphan, Sithri	3
Summa	15

Indem aber später Nadab und Abihu im Heiligtum der Tod ereilt und Korah von der Erde verschlungen wird, bleiben von:

Amram 2 + 2 = 4
Jiṣhar 2 + 3 = 5
Uziel 3 = 3
Summa 12

Dieselbe Zerlegung der 12 in 4 + 5 + 3 wie oben. Von Hebron durften also keine Nachkommen genannt werden. Er selbst aber war nötig, damit das Haus Levis 12 hat. Da Korah in seinen Ansprüchen für sich und seine Söhne der Gegenpart von Ahron ist, muß er es sein, der wie Ahron schon Söhne hat, die leben bleiben.

Demnach ist Israel = Levi = Kehat.

E. Die siebzig Geschlechter des Volkes Israel (Nu 26).

I. Ruben 1) הכרמי 2) משפחת החנכי 3) הפלאי 4) החצרני = 4
II. Simon 1) הנמואלי 2) הימיני 3) היכיני 4) הזרחי 5) השאולי = 5
III. Gad 1) הצפוני 2) החגי 3) השוני 4) האזני 5) הערי 6) הארואלי 7) הארודי = 7
IV. Juda 1) השלני 2) הפרצי 3) הזרחי 4) החצרני 5) החמולי = 5
V. Isaschar 1) התולעי 2) הפוני 3) הישובי 4) השמרוני = 4
VI. Sebulon 1) הסרדי 2) האלוני 3) היחלאלי = 3
VII. Manasse 1) המכירי 2) הגלעדי 3) האיעזרי 4) החלקי 5) האשראלי 6) השכמי 7) השמידעי 8) החפרי = 8
VIII. Ephraim 1) התחני 2) הבכרי 3) התשלחי 4) הערני = 4
IX. Benjamin 1) הבלעי 2) האשבלי 3) האחירמי 4) השופמי 5) החופמי 6) הארדי 7) הנעמי = 7
X. Dan 1) השוחמי = 1
XI. Asser 1) החברי 2) הישוי 3) הבריעי 4) המלכיאלי 5) הימנה = 5
XII. Naphtali 1) היצרי 2) הגוני 3) היחצאלי 4) השלמי = 4
XIII. Levi 1) הלבני 2) הקהתי 3) המררי 4) הגרשני 5) החברני 6) המחלי 7) המושי 8) הקרחי = 8
Summa 65

Dies wären nun allerdings nur 65, aber unmittelbar auf diese Aufzählung folgt die Geschichte von den 5 Töchtern des verstorbenen Zelophhad aus dem Stamm Manasse, welche sich bei Mose und Eleazar beklagen, daß sie durch den Tod ihres Vaters, der keinen das Geschlecht fortführenden Sohn hinterlassen habe, stammlos seien. Darauf werden die fünf Frauen חגלה, נועה, מחלה, תרצה, מלכה zu selbständigen Geschlechtern ernannt, so daß damit die Zahl von 70 Geschlechtern des Volkes Israel voll ist.

Die Namen, die sonst noch c. 26 genannt sind, haben keine Gentes gebildet, mußten aber erwähnt werden, weil man, da sie von früher her als Nachkommen Jakobs bekannt waren, nach ihnen gefragt hätte. Datan und Abiram hat die Erde verschlungen, nur ihr Bruder Nemuel führt das Geschlecht Eliab—Phallu fort. Er und Onan sind kinderlos gestorben (Gen 38), Serach mag Kinder gehabt haben, ist aber keine Erbtochter, da sie Brüder hat und diese wieder Söhne. Jetzt verstehen wir also, warum außer Juda auch Asser in Gen 46 schon Enkel haben sollte: um zu erläutern, daß die Tochter nicht erbt, wenn andere männliche Nachkommen vorhanden sind. Die Tochter und die Enkel Assers bedingen sich gegenseitig. Um die Symmetrie herzustellen, daß Gen 46 der vierte und der achte Sohn Enkel haben, ist Asser zum achten gemacht worden.

Auch diese 65 und 70 sind nach der Zahl 12 gruppiert und zeigen überhaupt die überraschendsten und, wie sich unwiderleglich zeigt, künstlich erzielten Verhältnisse.

Die 12 Stämme mit ihren Geschlechtern sind Nu 26 zunächst für die Landesverteilung aufgezählt. Die Reihenfolge ist aber die der Marsch- und Lagerordnung für die jetzigen und künftigen Züge Israels. Von der Geburtsfolge unterscheidet sie sich so, daß 1) nicht Ruben, sondern Juda die Führung hat, 2) Levi aus der Reihe tritt und an seine Stelle Gad, der älteste Sohn Silpas, der Magd Leas, neben die ältesten Söhne Leas. Sein somit alleinstehender Bruder Asser wird von den gleichbürtigen Dan und Naphtali in die Mitte genommen. Es wird in vier Zügen zu je drei Stämmen marschiert und gelagert, wobei von Levi sich Gerson und Merari mit je zwei Geschlechtern dem ersten, die vier Geschlechter der Kehatiden dem zweiten Zuge anschließen.

I.	Juda, Isaschar, Sebulon	$5 + 4 + 3 = 12$
	Gerson, Merari	$2 + 2 = 4$
II.	Ruben, Simon, Gad	$4 + 5 + 7 = 16$
	Kehat	$4 = 4$
		Summa $36 = 3 \times 12$
III.	Ephraim, Manasse, Zelophhad, Benj.	$4 + 8 + 5 + 7 = 24 = 2 \times 12$
IV.	Dan, Asser, Naphtali	$1 + 5 + 4 = 10$
		$36 + 24 + 10 = 70$

Gehen wir noch näher auf das Detail ein, so haben wir zunächst ohne die 5 Zelophhad-Geschlechter:

Leastämme	
Ruben	4
Simon	5
Levi	8
	17
Juda	5
Isaschar	4
Sebulon	3
	12
Rahelstämme	
Manasse	8
Ephraim	4
Benjamin	7
	19

$$17 + 12 + 19 = 48 = 4 \times 12$$

Silpastämme	
Gad	7
Asser	5
	12
Bilhastämme	
Dan	1
Naphtali	4
	5

Man kann dem Verfasser leicht nachrechnen, wie er zu Werke gegangen ist. Er hatte an vier Mütter: Lea, Rahel, Silpa, Bilha 65 Geschlechter zu verteilen und wollte es möglichst mit Hilfe der 12 machen. 65 durch 12 läßt einen Rest von 5. Die geben wir der letzten, Bilha. Bleiben uns 5×12 für drei Mütter. 3 in 5 geht nicht, ist auch nicht nötig, da sie nicht gleich viel haben dürfen. Geben wir erst 1×12 der nächsten, Silpa. Das ist genug für die Magd. Da sie aber die Magd der älteren Herrin ist, so tun wir recht, ihr und nicht Bilha die 12 zu geben. Die 12 zerlegen wir nicht in $6 + 6$, sondern $7 + 5$. Asser mußte also einen verlieren gegen Gen 46. Jetzt bleiben uns noch 4×12 für Lea und Rahel. Jede die Hälfte, das geht bei dem Verhältnis der Stämme (Lea 6, Rahel 3) nicht an. Lea das doppelte von Rahel 32 : 16 ist untunlich, da es zu deutlich wäre, Rahel ja auch noch die 5 Zeloph-

had-Geschlechter bekommt. Wir geben drei Leastämmen die nächsten 12, dann haben wir noch $3 \times 12 = 36$ für drei weitere Lea- und drei Rahelstämme. Jede Abteilung 18, das wäre zu plump, wir teilen vielmehr die 36 in 17 und 19. Um die Operation noch etwas zu verdecken, setzen wir die 12 in die Mitte: 17—12—19 und zwar erhält Rahel die 19, damit sie sowohl mit Bilha zusammen als für sich allein mit Zelophhad 24 habe.

Manasse	8
Ephraim	4
	12
Benjamin	7
Dan	1
Naphtali	4
	12

$12 + 12 = 24$

Manasse	8
Ephraim	4
	12
Benjamin	7
Zelophhad	5
	12

$12 + 12 = 24$

Nach dem Eintritt der Zelophhad-Geschlechter gibt es jetzt

Leastämme	6
Rahelstämme	4
Silpastämme	2
Bilhastämme	2
	$14 = 2 \times 7$

Jetzt betrachte man folgende Tabelle, bei der die Mütter durch die Anfangsbuchstaben über den Namen ihrer Söhne bezeichnet sind.

Es haben an Geschlechtern:

4	Stämme	($\overset{L}{\text{Ruben}}$, $\overset{L}{\text{Isaschar}}$, $\overset{R}{\text{Ephraim}}$, $\overset{B}{\text{Naphtali}}$)	je $4 = 16$
2	„	($\overset{L}{\text{Levi}}$, $\overset{R}{\text{Manasse}}$)	„ $8 = 16$
1	„	($\overset{L}{\text{Sebulon}}$)	„ $3 = 3$
			Summa 35

4 Stämme	(Simon^{L}, Juda^{L}, Asser^{S}, Zelophhad^{R})	je	5 = 20
2 „	(Gad^{S}, Benjamin^{R})	„	7 = 14
1 „	(Dan^{B})	„	1 = 1
		Summa	35

Jedesmal 7 haben 5×7, die Hälfte von 70. Jedesmal ist $7 = 4 + 2 + 1$. Die sechs Geschlechterzahlen ergeben $4 \times 7 = 28$, die aber für die beiden Abteilungen nicht in $14 + 14$, sondern nach der gewöhnlichen Methode in $15 + 13$ zerlegt sind und zwar so, daß jedesmal zwei 12 ergeben $4 + 8$, $+ 3$; $5 + 7$, $+ 1$.

Nach den Müttern verteilt haben

Lea einen St. zu 8, 2 St. zu 4, einen St. zu 3, zwei St. zu 5, d. i. $8 + 4 = 12$, $(3 + 4) + 5 = 12$; 5.

Rahel einen zu 8, einen zu 4, einen zu 7, einen zu 5; $8 + 4 = 12$, $7 + 5 = 12$.

Silpa einen zu 7, einen zu 5; $7 + 5 = 12$.

Bilha einen zu 4, einen zu 1; $1 + 4 = 5$.

Die 70 Geschlechter des in Kanaan einziehenden Volkes sind aus den 54 Söhnen und Enkeln der in Ägypten einziehenden 12 Söhne des Stammvaters entstanden. Man mußte also, da die 12 Söhne selbst nicht Eponymi von Geschlechtern sind, zu 54 noch 16 hinzufinden. Wie man dies machte, zeigt folgende Tabelle:

	Ruben	Simon	Levi	Juda	Issachar	Sebulon	Joseph	Benjam.	Gad	Asser	Dan	Naphtali	
Gen 46	4	5	3	5	4	3	2	10	7	6	1	4	= 54
Nu 26 f.	4	5	8	5	4	3	17 (4+8+5)	7	7	5	1	4	= 70
			+5				+ 15	−3		−1			= 16

Also Levi bekam ein Plus von 1×5, Joseph von 3×5, Summa 20, dahingegen Asser ein Minus von 1×1 und Benjamin von 3×1.

Zuerst mußte einer der ersten drei Leastämme um 5 erhöht werden, damit ihre Summe 17 ergibt. Dazu konnte kein anderer erwählt werden als Levi, weil er bei dem Marsche in $(2 + 2) + 4$ zerlegt werden mußte. Die 5 wurden dadurch gewonnen, daß Nu 3 für die drei Söhne die acht Enkel Levis eintreten. Die 8 als Zahl

der Geschlechter Levis ist auch Nu 26 beibehalten, nur mit folgenden Änderungen: Die drei Söhne Levis bilden gleichfalls משפחות, dafür fallen Sim'i, der Sohn Gersons, und Amram und Uziel, Söhne Kehats, weg, während für Jiṣhar sein Sohn Korah eintritt.

Asser mußte einen verlieren, damit er mit seinem Bruder Gad zusammen 12 habe und es vier Stämme zu 5 Geschlechtern gebe. Zu diesem Zwecke sind zwei Söhnen Assers Namen gegeben worden, die von vornherein auf eine Verschmelzung angelegt sind: ישוה und ישוי. Sie heißen „Gleich und Gleich".

Am stärksten ist die Veränderung bei den Rahelstämmen. Joseph hat sich in Ephraim und Manasse mit 4 und 13 Geschlechtern gespalten. Manasse hat einen Sohn Machir, einen Enkel Gilead und von diesem sechs Urenkel und einer von diesen hat bereits fünf Töchter hinterlassen. Dies hängt außer mit Nu 27 mit Gen 50 23 zusammen, Gilead ist noch zu Lebzeiten Josephs geboren. Benjamin hat zwei an Ephraim abgegeben, den zweiten, Bekher, und den vierten, Gera, jener ist das zweite Geschlecht Ephraims geworden, dieser als Eran das vierte und zwar als Sohn des ältesten Sohnes. Ferner sind von Benjamin die drei אחי ראש מפים zu den zwei אחירם שופם zusammengezogen, nicht durch Textverderbnis, was durch die Berechnung widerlegt wird, sondern durch eine künstliche Verschmelzung der Wörter, mit Umstellung von ש und מ. Endlich sind zwei von den zehn Söhnen Benjamins Enkel geworden und zwar der fünfte und zehnte als Söhne des ältesten, Bela. Da die beiden Listen ohne allen Zweifel von demselben Verfasser sind, so kann er sich die Verschiedenheit so gerechtfertigt haben, daß der fünfte und zehnte Bruder Belas kinderlos starben, dieser ihre Witwen in Schwagerehe nahm und die mit ihnen gezeugten Söhne nach den Verstorbenen nannte.

Die Namenliste in Nu 26 zeigt gegen Gen 46 noch mehr Änderungen. Einige werden lautliche Gründe haben, da die Namen in Nu 26 mit der Endung „i" zu versehen waren, was nicht immer ohne Modifizierung abging, so von Gad צפירן und צפוני, von Juda שלה und שלני, von Isaschar פוה und פוני. Die Differenzen ימואל und נמואלי (Simon), חשים und שוחמי (Dan) können allenfalls noch für dialektisch oder nur orthographisch erklärt werden, stärker sind schon אצבן und אזני (Gad) ירב und ישוב (Isaschar). Man entschließt sich gegenüber der hundertfältigen Bezeugung einer vorzüglichen Texterhaltung schwer zu der Annahme von Textfehlern und wird eher Gründe vermuten, die uns vorläufig noch verborgen sind, weil die

Bedeutung der Namen undurchsichtig ist. Es unterliegt wohl aber keinem Zweifel, daß auch der Wahl der Namen ein bestimmtes Prinzip oder Spiel zugrunde liegt. So weiß ich auch nicht zu erklären, warum bei Simon für אוהד und צחר in Nu 26 זרח und שאול eingetreten sind und יכין jetzt neben ימין an dritter Stelle steht. Es gibt nun zwei Zerah, einen simeonitischen und einen judäischen, wie der Heṣron Judas einen rubenitischen Namensvetter hat.

Wenn die Liste in Nu 26. 27 zuerst aufgestellt ist, hat man umgekehrt zu formulieren: für die Urzeit sind Levi und Joseph 5 und 15 abgezogen, Asser und Benjamin 1 und 3 zugelegt worden, אחירם und שופם sind künstlich in אחי ראש מפים auseinandergezogen, ein Enkel Ephraims und zwei Benjamins zu seinen Söhnen gemacht, die 14 Stämme auf 12 reduziert usw. —

Mit der Genealogie hängen auch die Zahlen der Volkszählungen in Numeri zusammen, auf die hier daher gleichfalls einzugehen ist. Das vierte Buch des Pentateuchs bietet zwei umfassende Volkszählungen, die eine (c. 1 ff.) nach dem Auszug aus Ägypten für die Lagerordnung, die andere (c. 26) vierzig Jahre später, vor dem Einzug in Kanaan, mit Beziehung auf die spätere Landesverteilung. Die Gesamtsumme ergibt jedesmal etwas über sechsmalhunderttausend waffenfähige Männer über zwanzig Jahre, ausgenommen den Stamm Levi, der besonders gezählt wird. Daß diese Zahlen unhistorisch sind, wird selbst die entschlossenste Apologetik nicht leugnen können. Wenn es überhaupt etwas Unmögliches im Pentateuch gibt, so sind es die sechsmalhunderttausend erwachsenen Israeliten in der Steinwüste des Sinai, ungerechnet die Weiber und Kinder. Die Zahlen sind also erdacht. Das System, nach dem sie künstlich aufgestellt sind, ist aber noch nicht entdeckt. Nur von Nöldeke[1] ist eine glückliche und wichtige Beobachtung gemacht worden. 600 000 auf 12 Stämme verteilt ergeben als Durchschnitt 50 000. Um dies zu maskieren, hat der Verfasser beidemale 6 Stämmen über und 6 Stämmen unter 50 000 gegeben, und um nicht glatt 600 000 zu erhalten, ist beidemale die Gesamtsumme etwas größer gemacht worden. Es läßt sich aber auch das weitere Detail der Berechnung ermitteln und zwar ist der Schlüssel dazu die Genealogie und die Verteilung der Geschlechter (משפחות). Ich bezeichne im Folgenden den Zahlenkomplex in c. 1 ff. mit A, den in c. 26 mit B und ordne wie Nöldeke die Stämme nach ihrer Volkszahl:

[1] Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments, Kiel 1869, p. 117.

A (Num 1 ff.)			B (Num 26)	
I	Juda	74 600	76 500	Juda
II	Dan	62 700	64 400	Dan
III	Simon	59 300	64 300	Isaschar
IV	Sebulon	57 400	60 500	Sebulon
V	Isaschar	54 400	53 400	Asser
VI	Naphtali	53 400	52 700	Manasse
VII	Ruben	46 500	45 600	Benjamin
VIII	Gad	45 650	45 400	Naphtali
IX	Asser	41 500	43 730	Ruben
X	Ephraim	40 500	40 500	Gad
XI	Benjamin	35 400	32 500	Ephraim
XII	Manasse	32 200	22 200	Simon
	Summa	**603 550**	**601 730.**	

Die vier Heereszüge zu je drei Stämmen in A ergeben

Juda + Isaschar + Sebulon 186 400
dazu Gerson und Merari.
Ruben + Simon + Gad = 151 450
dazu Kehat.
Ephraim + Manasse + Benjamin = 108 100
Dan + Asser + Naphtali = 157 600

Die Zählung der Leviten über einen Monat ergibt in A (c. 3):

Gerson	7 500
Kehat	8 600
Merari	6 200
Summa	22 300,

wofür aber v. 39 (cfr. v. 46) nur 22 000 gezählt werden, nach der gewöhnlichen Annahme unter Abrechnung der Erstgeborenen, wenn nicht in einer der drei Zahlen ein Fehler stecke.

Summe der erstgeborenen Israeliten (c. 3_{43}) 22 273, also Überschuß über die Leviten: 273, ausgelöst mit je 5 Sekel = 1365 Sekel.

Diensttuende Leviten zwischen 30 und 50 Jahren (c. 4_{36} ff.):

Kehat	2 750
Gerson	2 630
Merari	3 200
Summa	8 580.

Summe der Leviten über einen Monat in B (c. 26_{62}) 23 000. —

Diese Zahlen nun geben eine Menge Rätsel auf. Die Zahl der erstgeborenen Israeliten ist im Verhältnis zur Gesamtzahl unnatürlich klein, denn darnach ist erst etwa jeder 28 te Sohn ein Erstgeborener, was eine ungeheuerliche Fruchtbarkeit voraussetzt. Die Zahlen für die erwachsenen Leviten stehen in keinem natürlichen Verhältnis zu den unerwachsenen. Merari hat die wenigsten unerwachsenen, aber die meisten erwachsenen.

Daß in beiden Reihen Juda die meisten waffenfähigen Männer zählt, ist erklärlich. Juda soll der mächtigste Stamm sein, aber auffallend ist, daß Manasse die wenigsten hat, obgleich er die größte Anzahl Geschlechter (13) zählt. Ebenso auffallend ist, daß Dan, der nur Ein Geschlecht hat, nächst Juda die meisten Leute zählt.

Vergleicht man die zweite Reihe mit der ersten, so ist zwar der Unterschied der Gesamtsummen gering (1820), aber die Differenzen im Einzelnen sind bisweilen höchst befremdlich. Manasse, der in A die letzte Stelle hatte, ist in B in die sechste gerückt und hat 20 500 zugenommen, auch Asser ist um 11 900 gewachsen, dahingegen ist Simon von der dritten Stelle auf die letzte gesunken und hat um nicht weniger als 37 100 abgenommen! Alle diese Zahlen nun sind nicht nur unhistorisch, auch nicht einmal, wie man vermutet, der Reflex geschichtlicher Erinnerungen an die ungefähren Stärkeverhältnisse der einzelnen Stämme, sondern, wie sich evident nachweisen läßt, nichts als reine Arithmetik.

Es haben über 50 000 in A:
die Lea-Söhne: Juda, Simon, Sebulon, Isaschar,
die Bilha-Söhne: Dan, Naphtali;
unter 50 000:
der Lea-Sohn: Ruben,
die Rahel-Söhne: Ephraim, Benjamin, Manasse,
die Silpa-Söhne: Gad, Asser,
also von Lea + Rahel 4 über, 4 unter 50 000,
von Silpa + Bilha 2 „ 2 „ 50 000.

Das Verhältnis der Hauptfrauen zu den Nebenfrauen ist also wie gewöhnlich, das von 2 : 1.

In B haben über 50 000:
die Lea-Söhne: Juda, Isaschar, Sebulon,
der Rahel-Sohn: Manasse,
der Silpa-Sohn: Asser,
der Bilha-Sohn: Dan;

unter 50 000:

die Lea-Söhne: Ruben, Simon,
die Rahel-Söhne: Benjamin, Ephraim,
der Silpa-Sohn: Gad,
der Bilha-Sohn: Naphtali,

also von Lea + Rahel 4 über, 4 unter 50 000,
von Silpa + Bilha 2 „ 2 „ 50 000,

d. i. dasselbe Verhältnis 2 : 1 in anderer Variation.

Es beträgt ferner die Gesamtsumme von

	Lea + Rahel		Silpa + Bilha	
in A	400	300	203	250
in B	398	530	203	700

d. h. die Summe 600 000 ist im Verhältnis von 2 : 1 geteilt und die überschießenden 3550 und 1730 sind durch Addition und Subtraktion auf die vier Posten verteilt, und zwar haben das erste Mal Lea + Rahel über, das andere Mal unter 400 000, Silpa + Bilha in A das kleinere, in B das größere Plus.

Die Heeresordnung war, um es der Übersicht halber zu wiederholen:

I	Juda, Isaschar, Sebulon	5,	4, 3	Geschlechter
II	Ruben, Simon, Gad	4,	5, 7	„
III	Ephraim, Manasse, Benjamin	4,	13, 7	„
IV	Dan, Asser, Naphtali	1,	5, 4	„

Vergleicht man damit die Reihenfolge nach der Volkszahl zunächst für A:

1) Juda, 2) Dan, 3) Simon, 4) Sebulon, 5) Isaschar, 6) Naphtali, 7) Ruben, 8) Gad, 9) Asser, 10) Ephraim, 11) Benjamin, 12) Manasse,

so bemerkt man folgendes Prinzip: Für die spätere Geburt ist eine Entschädigung die größere Zahl, für die geringe Zahl die führende höhere Stellung.

Juda führt die halbbürtigen Brüder Isaschar und Sebulon, Isaschar hat weniger wie Sebulon, ist aber dafür der zweite.

Ruben geht dem älteren Bruder Simon voran, dafür hat dieser mehr Mannschaften.

Manasse (= Joseph) ist älter als Benjamin und geht ihm voran, dafür ist Benjamin volkreicher. Dan und Naphtali sind älter als

Gad und Asser; zum Ersatz dafür, daß Gad bereits im zweiten Zuge steht, führt Dan einen eigenen Zug, und Naphtali, der Asser nachsteht, hat dafür mehr Leute als Asser.

Weshalb folgen nun nicht in A und B die Stämme nach der Reihenfolge der Lagerordnung? Daß in B die Reihenfolge eine andere ist als in A, könnte man im allgemeinen damit erklären, daß die Zunahme und Abnahme der Stämme nicht den Zahlen in A parallel sein sollte, aber dies erklärt nicht die einzelnen Umstellungen. Man betrachte indessen folgende Tabelle der Anzahl der Geschlechter für die 6 Stämme über und unter 50 000 in A und B:

A				B			
a. über 50000		**b.** unter 50000		**c.** über 50000		**d.** unter 50000	
an Geschlechtern		an Geschlechtern		an Geschlechtern		an Geschlechtern	
Juda	5	Ruben	4	Juda	5	Benjamin	7
Dan	1	Gad	7	Dan	1	Naphtali	4
Simon	5	Asser	5	Isaschar	4	Ruben	4
Sebulon	4	Ephraim	4	Sebulon	3	Gad	7
Isaschar	3	Benjamin	7	Asser	5	Ephraim	4
Naphtali	4	Manasse	13	Manasse	13	Simon	5
	22		40		31		31

Zu a gehören noch 8 Geschlechter der Leviten, so daß die 70 Geschlechter des ganzen Volkes in 30 + 40 geteilt sind. In B, wo nur 62 Geschlechter in Betracht kommen, sind sie so verteilt, daß nicht nur von den 12 Stämmen je die Hälfte über 50 000 und unter 50 000 hat, sondern auch die 62 Geschlechter halbiert sind: 31 : 31.

Die 22 von **a** sind so verteilt, daß je drei 11 ergeben 5 + 1 + 5; 4 + 3 + 4. Dabei ist nach einer Regel, die wir schon in der Chronologie kennen gelernt haben, die ungleiche Zahl jedesmal zwischen die beiden gleichen genommen. Damit ist das Rätsel von Dan gelöst. Fing man mit Juda an, dann mußte notwendig sogleich Dan folgen, alsdann Simon. Daß dann weiter Sebulon (4) und nicht Naphtali (4) folgt, liegt an ihrem Altersverhältnis.

b hat 40 Geschlechter, d. i. 18 mehr als a. Aber auch b zerfällt in zwei Gruppen und zwar so, daß immer schon die ersten beiden 11 ergeben. 4 + 7, 4 + 7, zu dem ersten Paar ist dann

Asser mit 5 und zum zweiten Manasse mit 13 geschlagen. Damit war bei Berücksichtigung der Altersfolge auch hier die ganze Reihe gegeben und Manasse muß der letzte sein.

c hat eine andere Summe (31) als a (22). Hier sind die Stämme so geordnet, daß erst einmal die je zwei ersten der beiden Gruppen von a kommen: 5, 1 (5), 4, 3 (4), das ergibt 13, so bleiben für die beiden letzten noch 18, es kann also einer von ihnen nur Manasse mit 13 sein, der andere ist Asser mit 5 und zwar kommt wie in b erst 5, dann 13. So ist Manasse, der in A der 12. war, in B der sechste.

In **d** ergeben die drei ersten Stämme 15, die drei andern 16, und zwar wieder die je zwei ersten **11** (7, 4; 4, 7). Zur ersten 11 kommt noch ein Stamm mit 4, zur zweiten, wie immer, die größere Zahl 5. Damit ist erklärt, warum Simon der letzte ist. Nur Asser hätte ihm diesen Platz streitig machen können, da auch er 5 Geschlechter hat (denn Juda muß der erste sein). Aber hier wirkte die ausgleichende Gerechtigkeit des Verfassers. Von diesen beiden Stämmen mit je 5 Geschlechtern hatte nämlich in A Simon zu denen über, Asser zu denen unter 50 000 gehört, also hat in B umgekehrt Asser über, Simon unter 50 000. So hatte auch in d die Reihenfolge 7, 4; 4, 7 gelautet gegenüber 4, 7; 4, 7 in b. Diese Operation ist es, die Simon mehr als 37 000 Mann gekostet hat.

Die Abhängigkeit und Ähnlichkeit der vier Reihen mag auch auf folgende Weise anschaulich werden:

a.		c.		b.		d.	
5 1	**6**	5 1	**6**	4 7	**11**	7 4	**11**
5 4	**9**	4 3	**7**	5 4	**9**	4 7	**11**
3 4	**7**	5 13	**9+9**	7 13	**11+9**	4 5	**9**

d. h., wenn man immer je zwei zusammennimmt:

6, 9, 7 — 6, 7, 9(+9) — 11, 9, 11(+9) — 11, 11, 9.

Das ganze Spiel, denn weiter ist es nichts, liegt somit offen.

Werfen wir jetzt noch einen Blick auf die Verteilung der Gesamtsumme in A und B.

Es hat über 50 000:

A		B	
1) Juda	24 600	Juda	26 500
2) Dan	12 700	Dan	14 400
3) Simon	9 300	Isaschar	14 300
4) Sebulon	7 400	Sebulon	10 500
5) Isaschar	4 400	Asser	3 400
6) Naphtali	3 400	Manasse	2 700
Summa	61 800	Summa	71 800

unter 50 000:

1) Ruben	3 500	Benjamin	4 400
2) Gad	4 350	Naphtali	4 600
3) Asser	8.500	Ruben	6 270
4) Ephraim	9 500	Gad	9 500
5) Benjamin	14 600	Ephraim	17 500
6) Manasse	17 800	Simon	27 800
Summa	58 250	Summa	70 070

Das Plus der sechs ersten Stämme in A beträgt also 61 800. Diese große Summe läßt sich natürlich auf viele Arten zerlegen. Uns muß es darauf ankommen, die vom Verfasser beabsichtigte Zerlegung zu suchen und wir dürfen behaupten, sie gefunden zu haben, wenn sich dabei seine zyklischen Zahlen herausstellen. — Man sieht leicht, daß von den Hunderten in A 1) + 4), sowie 2) + 3) jedesmal 1000 ergeben, 5) + 6) = 800. Die Posten 1, 2, 3 und 4 gehören also zusammen und zwar ergeben sie 54 000 = 36 000 + 18 000. Davon 1) + 4) = 32 000, 2) + 3) = 22 000. Schlagen wir die Hunderter der beiden Paare jedesmal zum zweiten Summanden, so sind diese 32 000 und 22 000 zerlegt in 24 000 und 12 000

+ 8 000 + 10 000.

Man zerlegte also 36 in 24 und 12, 18 in 10 und 8. Vom Standpunkt des Verfassers werden wir sagen: Um den Eindruck der Wahrscheinlichkeit zu erwecken, gab man den ersten vier Stämmen nicht diese systematischen Zahlen mit vollen Tausenden, sondern teilte jedem noch Hunderter zu. Zu diesem Zwecke nahm man jedesmal vom zweiten Stamm 1000 und zerlegte diese das eine Mal in 600 + 400, das andere Mal in 700 + 300. So ergaben sich die Posten für Juda, Dan, Simon, Sebulon.

Die beiden letzen, Isaschar und Naphtali, haben zusammen ein Plus von 7 800 = 6 000 + 1 800, so daß die Gesamtsumme von

61 800 zerfällt in 36 000 + 18 000 + 6000 + 1800. Die letzten 7800 konnte man für zwei Stämme, wenn die Abstände nicht zu groß sein sollten, nicht einfacher teilen als in 4 400 (Isaschar) und 3 400 Naphtali.

Analog ist das Verfahren der Addition in B. Nur ist es hier, um zu verdecken, ein wenig variiert. Die Gesamtsumme ist 71 800, also 10 000 mehr wie in A. Dort ergeben die Hunderter von 1) + 4) und 2) + 3) je 1000, hier 1) + 4) und 3) + 6). Es gehören also hier die Posten 1) 4) — 3) 6) zusammen und zwar ergeben sie wiederum 54000 = 36 000 + 18000. Davon 1) + 4) = 37000, 3) + 6) = 17000, d. h. es sind zu den entsprechenden Posten von A das eine Mal 5000 addiert, das andere Mal 5000 subtrahiert.

A	B
1) + 4) 32 000	1) + 4) 37 000 = + 5000
2) + 3) 22 000	3) + 6) 17 000 = — 5000.

Das Mehr von 10 000 ist dann zum letzten Paar addiert.

A	B
5) + 6) 7 800	2) + 5) 17 800 = + 10 000.

Bei der Einzelverteilung des Plus und Minus verfuhr B, wie man leicht sieht, so, daß er von den + 5000 für 1) und 4) jedem die Hälfte gab, also Juda 26 500 = 24 000 + 2500, Sebulon 10 500 = 8000 + 2500.

Die — 5000 für 3) und 6) sind in 2300 und 2700 zerlegt, die ersten erhält Isaschar zu 12 000, Manasse, der kleinste, muß sich mit den bloßen 2700 begnügen. Man bemerke auch, daß diesmal in üblicher Variation erst die 300 kommt, dann die 700, umgekehrt wie in A.

Die 17 800 für 2) + 5) sind so verteilt, daß Dan 14 400 und Asser 3 400 bekommt. Eine andere Verteilung war nicht möglich, denn Dan als zweiter muß etwas mehr als Isaschar, der dritte, (14 300) haben. So ergibt sich unter anderm, daß Asser in B ebensoviel mehr hat wie Naphtali in A, d. i. 3 400 und die Differenz zwischen dem sechsten in A und dem sechsten in B, ferner zwischen diesem und seinem Vordermann gerade 700 beträgt.

Bei den sechs kleineren in A hatte der Rechner 1) das Plus der ersten Hälfte mit 61 800 herunterzuarbeiten, 2) den beabsichtigten Gesamtüberschuß über 600 000 im Betrage von 3550 anzubringen. Dies machte er so, daß er an Tausenden 61 abzog und für die fehlenden 800 statt 3 550 nur 2 750 addierte. Die 61 zer-

legte er, sich um 30 bewegend, zuerst in 28 und 33, die 33 sich um 16 bewegend, in 15 + 18. Die 28 zerlegte er in 18 + 10 und dann weiter die 18 in 9 + 9 und die erste 9 in 4 + 5.

So zog er also ab: 4000, 5000, 9000, 10 000, 15 000, 18 000. Man könnte auch sagen, er zerlegte die 28 in 14 + 14, die einen 14 in 4 + 10, die andern in 5 + 9.

Die zu addierenden 2750 zerlegte er in 1000 für zwei (500 + 500), 1100 für drei (500 + 400 + 200), 650 für einen. Diese 650 erhält Gad, der erstgeborene Silpa-Sohn, in der Reihe der zweite.

B sagte sich für die Subtraktion: ich muß bei den sechs Stämmen unter 50 000 1) 71 800 herunterarbeiten, also 10 000 mehr als A, 2) 1730 addieren.

Die 10 000 mehr zog er sogleich beim letzten ab (ein gewöhnliches Verfahren, vergleiche z. B. in der Chronologie die Lebensjahre Methusalems) außer dem Abzug des letzten, Manasse, in A (17 800), so daß Simon 22 200 gegen Manasse in A 32 200 erhielt. Damit waren von den 71 800 bereits 27 800 verrechnet. Es bleiben also noch 44 000 für fünf abzuziehen. Er teilte sie in 10 + 34, die 10 in 5 + 5, die 34 in 17 + 17 und die 17 in 7 + 10. Also zog er ab: 5000, 5000 (= 10 000), 7000, 10 000, 17 000 (= 7000 + 10 000). Der drittletzte in B (Gad) ist auf diese Weise gleich dem drittletzten in A (Ephraim).

Die zu addierenden 1730 verteilte er in 1000 für zwei (600 und 400, Nr. 1) und 2) und 130 für einen, Nr. 3 (Ruben, den erstgeborenen Lea-Sohn). Da jeder auch Hunderte haben sollte, so mußte er die 27 000 von Gad und Ephraim statt glatt in 10 000 + 17 000 in 9500 + 17 500 zerlegen.

Warum hat nun der Verfasser, als er beidemal die Summe von 600 000 überschritt, gerade die Zahlen **3550** und **1730** gewählt? Aufs Geratewohl sind sie natürlich ebensowenig wie irgend eine andere Zahl gesetzt. Allein gerade sie scheinen der Nachrechnung den hartnäckigsten Widerstand entgegenzusetzen, denn sie wollen sich auf keine Weise ohne Rest durch die in diesem System gebräuchlichen Faktoren zerlegen lassen. Dennoch sind auch sie durch eine kindlich einfache Operation zustande gekommen.

Erinnern wir uns, daß das Plus der oberen Hälfte der zwölf Stämme 61 800 und 71 800 betragen hatte und sich in 36 000 + 18 000 + 6000 + 1800 (für B noch + 10 000) zerlegte. Man sieht, daß es die beiden Zahlen 360 und 180 und das Zehn- und Hundertfache davon, resp. ein Vielfaches von 120 sind. Mit denselben Fak-

toren sind auch die Zahlen 3550 und 1730 hergestellt. Der Verfassser addierte zu den 600000 in A noch 3600, in B noch 1800. Weil aber diese Zahlen zu augenscheinlich gemacht ausgesehen hätten, so hat er, um ihnen ein natürliches Aussehen zu geben, im ganzen 120 abgezogen, die er nach seiner gewöhnlichen Methode nicht in 60 und 60, sondern 50 und 70 zerlegte. So ergab sich:

3600	1800
— 50	— 70
3550	**1730**

Dies ist die einfache Lösung des Rätsels, das soviel Kopfzerbrechen gemacht hat.

Die Zahlen für die erwachsenen Leviten betrugen:

Gerson	2630
Kehat	2750
Merari	3200
	8580

Da wir bei den Leviten dieselben Grundzahlen erwarten dürfen wie bei den übrigen zwölf Stämmen, so scheint für jedes Geschlecht zunächst die Grundzahl 2500 wie bei den andern Stämmen 50000 zu sein.

Israeliten verhalten sich zu Leviten wie 20:1[1]

Gerson	2500	+	130
Kehat	2500	+	250
Merari	2500	+	700
	7500	+	1080

$$= 3 \times 2500 + 3 \times 360.$$

Es sind also noch dreimal 360 hinzugezählt, wie zu den 600000 einmal 3600 und einmal 1800.

Die 1080 werden in 700 + 380 zerlegt (wie 1000 in 700 + 300). Die 380 in 200 und 100 und 50 + 30. Die größere Zahl bekam nach der Regel immer der letzte, also die 700 Merari, die 200 und 50 Kehat.

Diese Berechnung erscheint mir einfacher als in 8580 die Summe 8400 (= 7 × 1200 oder 70 × 120) + 180 zu sehen. Es

[1] S. darüber die letzte Untersuchung.

erscheinen dann allerdings bei Levi die Lieblingszahlen 7 und 12, aber die Verteilung ist nicht so einleuchtend. Oder man hätte zu rechnen:

Gerson $3 \times 700 = 2100 + 530$
Kehat $4 \times 700 = 2800 - 50$
Merari $5 \times 700 = 3500 - 300$

zu 7×1200 oder 12×700 sind noch $600 - 70$ (s. o. die 3600 und $1800 - 70$ und $- 50$ bei den 600000) dem ersten hinzugezählt und dieselbe Zahl um 180 vermindert, den beiden andern abgezogen.

Bei den Leviten über einen Monat ist es, wie bemerkt, von jeher aufgefallen, daß als Summe 22000 angegeben wird, während die Addition der drei Posten $7500 + 8600 + 6200 = 22300$ ergibt. Die Annahme, daß in einer der Zahlen ein Textfehler stecke oder gar, daß der Verfasser falsch addiert habe, ist zu verwerfen. Der Verfasser hat weit größere Additionen tadellos ausgeführt und die Überlieferung des Textes hat sich noch bei sämtlichen Zahlen des Pentateuch als absolut fehlerfrei bewährt. Auch die Auskunft des Talmuds (Bechorot 4a), daß die überschüssigen 300 Leviten selbst Erstgeborene waren und daher nicht andere Erstgeborene (Israeliten) auslösen konnten, befriedigt nicht, denn dies hätte irgendwie angedeutet sein müssen. Indessen kann eine andere Beobachtung des Talmuds (ibid.) den richtigen Weg weisen. Der Befehl, die Leviten zu zählen, ergeht nur an Mose (3 14) und nach 3 16 führt nur Mose die Zählung aus. Aber bei der Angabe der Gesamtsumme heißt es v. 39: alle Gezählten der Leviten, die Mose und Ahron zählten ... waren 22000. Die Masora hat daher das Wort ואהרן mit Punkten darüber versehen, wie man meint, um es zu streichen, weil, wie der Talmud sagt, Ahron bei dieser Zählung nicht beteiligt war. Nun ist schon dies auffällig, daß überhaupt eine Gesamtsumme angegeben wird, da es ja bei den erwachsenen Leviten nicht geschieht. Die wenigen Posten sind nicht groß genug, um durch die besondere Angabe der Summe geschützt werden zu müssen. Das Rätsel löst sich aber, wenn man darauf achtet, daß der Text genau zwischen בני לוי und הלוים unterscheidet. ב"ל sind alle Abkömmlinge Levis und Angehörige der drei Geschlechter Gerson, Kehat und Merari. לוים aber sind nur die unter Ahron und seinen Söhnen diensttuenden „Leviten", also die Nachkommen Levis ohne die Familie Ahron. Diese Gegenüberstellung ist überhaupt der Zweck derganzen Zählung des Stammes Levi. v. 6. „bringe heran את מטה לוי und stelle ihn vor Ahron" usw.

v. 9 „und du sollst הלוים dem Ahron und seinen Söhnen übergeben"; v. 17 und es waren die Bne Lewi Gerson, Kehat und Merari, Gerson 7500, Kehat 8600, Merari 6200; aber v. 39: alle Gezählten der Lewijim, welche Mose und Ahron zählten: 22000. Diese Zahl wird also Ahron und seiner Familie entgegengesetzt, sie stehen ihr gegenüber und sind nicht in ihr einbegriffen, vielmehr ist es Ahron, der die Zahl neben Mose konstatiert. ואהרן darf nicht nur nicht gestrichen, es muß sogar betont werden.[1] Auch im folgenden heißt es stets, daß die Leviten (הלוים, nicht בני לוי) für die erstgeborenen Israeliten eintreten sollen, also nicht Ahron und seine Nachkommen, die gegenwärtigen und künftigen Priester. Auch Nu 8 heißen die Gehilfen der Priester stets ha-Lewijim, nie bne Levi (s. besonders Dt.!).

Mit der Zahl 22000 soll demnach nicht die Summe der Einzelposten der bne Levi (Gerson, Kehat, Merari) gezogen werden, sondern es ist die Anzahl der für die Ablösung der erstgeborenen Israeliten zur Verfügung stehenden Lewijim.

Es gehen also von der Gesamtsumme der bne Levi die Priester ab. Dafür aber hat der Verfasser in der Sprache der Genealogie keinen andern Ausdruck als אהרן ובניו, denn die Familie Amram schließt auch Mose ein. Demgemäß beträgt die Zahl der Priester 300. Ahron hat vier Söhne, also hat jeder von ihnen 75 Nachkommen oder, wenn Nadab und Abihu kinderlos starben, Eleasar und Itamar je 150. Das ist noch sehr bescheiden, wenn man sieht, daß die Nachkommen der Oheime Ahrons, Jizhars, Hebrons und Usiels bereits zu Tausenden angewachsen sind.

Somit haben ohne die Priester:

---

[1] Sehr wahrscheinlich hat die Masora mit ihren Punkten vielmehr dies und nicht die Streichung des Wortes beabsichtigt. Schon A. Büchler, Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der hebräischen Akzente, I. Teil, Wien 1891 (auch in den Sitzungsberichten der Wiener Akad. d. Wissensch.) hat mehrfach (p. 89, 97, 116 f.) darauf hingewiesen, daß die sogenannten puncta extraordinaria den Zweck haben, das damit bezeichnete scheinbar überflüssige Wort zu schützen, nicht zu tilgen, gleich der die Selbständigkeit eines Enklitikon schützenden Vertikallinie, mit der sie zu den ältesten masoretischen Zeichen gehören. Eine Ahnung davon mochte noch der (sehr späte) Midrasch Num. r. zu 3 39 III fin. haben: „Warum stehen über dem Worte אהרן Punkte? So spricht Esra: wenn Elia kommt und fragt: warum hast du diese Worte geschrieben? so antwortet er: ich habe sie ja mit Punkten versehen. Sagt er aber: es war recht, daß du sie schriebst, so sagt jener: dann will ich jetzt die Punkte darüber auslöschen."

Gerson	7500
Kehat	8300
Merari	6200
	22000

d. h. erst hat jeder im Durchschnitt 7000 erhalten, wobei einer über einer unter dem Durchschnitt bekommt, dann sind noch einmal 1000 verteilt worden und zwar nach der gewöhnlichen Rechnungsart. Denn wenn der Verfasser eine durch 2 teilbare Zahl auf drei zu verteilen hat, so gibt er einem die Hälfte und die andere Hälfte zerlegt er nahe der Hälfte. $10 = 5 + (3 + 2)$, also $1000 = 500 + (300 + 200)$. Kehat hat die meisten Söhne, Merari hatte die meisten Erwachsenen, dafür hat er die wenigsten Unerwachsenen. Die letzte Zahl, die noch zu erklären bleibt, ist die der erstgeborenen Israeliten 22273. Sie ist natürlich mit Absicht etwas größer gemacht worden als die Zahl der Leviten, um das Gesetz von der Ablösung durch Geld anschaulich zu machen.[1] Aber warum

[1] Ich begreife nicht, wie man zwischen Nu 4 3 ff. und 8 23 ff. einen Widerspruch hinsichtlich der Dienstzeit der Leviten, wovon man viel Aufhebens gemacht hat, finden kann. Fast allgemein sieht man in der späteren Stelle ein anderes und späteres, durch die Zeitverhältnisse nötig gewordenes Gesetz oder man zählt die beiden Stellen zu den nicht auszugleichenden Widersprüchen. Aber der Pentateuch ist ein einheitliches Gesetzbuch, in dem nie ein Gesetz aufgehoben oder ein aufgehobenes stehen gelassen ist. — Das Alter, in dem die Leviten Dienst tun sollen, ist nur 8 23 ff. angegeben. „Dies gilt für die Leviten: von 25 Jahren an hätte er anzutreten (יבוא), Dienst zu tun mit der Arbeit des Ohel Moed und von 50 Jahren hätte er abzutreten vom Arbeitsdienst und arbeite nicht mehr.“ Es heißt nicht einmal יצבא oder יעבד, er soll von 25 Jahr an Dienst tun oder arbeiten, sondern nur, er hat von diesem Zeitpunkt an das Alter dazu. Dagegen Nu 4 3. 22. 30. 35. 39. 43. 47 heißt es: Mose solle die Leviten zwischen 30 und 50 Jahren zählen. לעבד (צבא), כל (ה)צבא לצבא עבודה (את עבדת, לעבדת, לעשות מלאכת, לעבד עבדת עבדה ועבדת משא) באהל מועד.

Der Unterschied im Ausdruck ist doch handgreiflich. Zählen sollte Mose von den Leviten, die zum Dienste fähig und berechtigt waren, behufs des Transportes des Heiligtums nur die zwischen 30 und 50. Der Talmud hat also recht, in den 5 Jahren vorher eine Vorbereitungszeit zu sehen. Der gewöhnliche Israelit zählt für voll von 20 bis 60 Jahren (Lev 27), der Levit fängt 10 Jahre später an und hört 10 Jahre früher auf, dem Heiligtum zu dienen. So wie er aber nach 50 Jahren noch Hilfe leisten darf, so gibt es auch vor 30 eine Zeit, wo er schon zur Hand geht. — בא und יצא sind technisch. Für יבוא = er hätte anzutreten, vgl. z. B. Ex 21 29 יומת = er müßte eigentlich den Tod erleiden.

beträgt der Überschuß gerade 273? Dies kann ebenso wie die Zahl 22000 hier noch nicht erklärt werden (s. u. die letzte Untersuchung).

Rechnungen mit der Zahl der Geschlechter haben noch mehrere andere Abweichungen von der Reihenfolge der Stämme veranlaßt. Nu 1 werden für die Volkszählung 12 Vertreter, aus jedem Stamme einer, erwählt und Nu 13 die 12 Kundschafter. Folgendes ist die Reihenfolge der Stämme nach der Geburtsfolge (A), bei der Volkszählungskommission Nu 1 (B) und bei den Kundschaftern Nu 13 (C), jedesmal mit der Zahl der Geschlechter.

A		B		C	
1) Ruben	4	1) Ruben	4	1) Ruben	4
2) Simon	5	2) Simon	5	2) Simon	5
3) Juda	5	3) Juda	5	3) Juda	5
	a) 14		a) 14		a) 14
4) Isaschar	4	4) Isaschar	4	4) Isaschar[1]	4
5) Sebulon	3	5) Sebulon	3	5) Ephraim	4
6) Manasse	13	6) Ephraim	4	6) Benjamin	7
	b) 20		b) 11		b) 15
7) Ephraim	4	7) Manasse	13	7) Sebulon	3
8) Benjamin	7	8) Benjamin	7	8) Manasse	13
9) Dan	1	9) Dan	1	9) Dan	1
	c) 12		c) 21		c) 17
10) Naphtali	4	10) Asser	5	10) Asser	5
11) Gad	7	11) Gad	7	11) Naphtali	4
12) Asser	5	12) Naphtali	4	12) Gad	7
	d) 16		d) 16		d) 16

Die 12 Stämme mit 62 Geschlechtern (wobei wie stets die 5 Zelophhad-Geschlechter schon von Anfang an mitgerechnet sind) zerfallen in vier Gruppen a + d, jedesmal 14 + 16 = 30 und b + c = 32. Auch in B und C sind a + d = 14 + 16, dabei ist a un-

[1] Der Vertreter Isaschars heißt יגאל בן יוסף. Das ist sehr auffallend, da keiner von den Namen der Söhne Jakobs sonst wiederkehrt. Es ist hier etwas ausgefallen. Den Worten למטה אפרים war, wie üblich, die allgemeinere Überschrift למטה יוסף vorangegangen (vgl. 1 10. 32, 26 28, 34 23), die v. 11 wiederholt werden mußte, da hier Ephraim und Manasse getrennt sind. Es ist also v. 7 nach בן ein Name und das Wort למטה ausgefallen, einer der äußerst seltenen Fälle einer Textverderbnis im Pentateuch.

verändert gelassen, aber mit d ist variiert worden: Naphtali, Gad, Asser: 4, 7, 5 — Asser, Naphtali, Gad: 5, 4, 7 — Asser, Gad, Naphtali: 5, 7, 4. Die 32 von b + c zerfallen in A in 20 + 12, sind in B in 21 + 11 und für C in 15 + 17 zerlegt. Vielleicht noch mit mehr Recht kann man sagen: Die 62 zerfallen in A in 34 = a) 14 + b) 20, sowie 28 = c) 12 + d) 16; in B in 25 = a) 14 + b) 11, sowie 37 = c) 21 + d) 16; in C in 29 = a) 14 + b) 15, sowie 33 = c) 17 + d) 16. a und d bleiben sich in allen drei Listen gleich, nur wechselt die Reihenfolge der Summanden in d.

Endlich gibt es noch eine vierte Liste von Stammesvertretern d. i. für die Verteilung des Landes Nu 34. Da Ruben, Gad und Halbmanasse (d. i. Machir und Gilead) schon im Ostjordanlande angesiedelt sind, so werden nur für 10 Stämme Vertreter ernannt. Die Reihenfolge würde wieder unerklärlich sein, wenn hier nicht dasselbe Zahlenspiel getrieben wäre.

D	
(1) Ruben)	4
2) Juda	5
3) Simon	5
	a) 14
4) Benjamin	7
5) Dan	1
(6) Manasse)	13
	b) 21
7) Ephraim	4
8) Sebulon	3
9) Isaschar	4
	c) 11
10) Asser	5
11) Naphtali	4
(12) Gad)	7
	d) 16

Wiederum ist a) + d) = 14 + 16 = 30 und da d) nicht mehr variiert werden konnte, so ist es mit a) geschehen, wenn nicht durch den Wegfall von Ruben ohnedies Juda die erste Stelle erhielt. c + d ist nicht wie in B 11 + 21, sondern 21 + 11. — —

Indem wir diesen ganzen Abschnitt übersehen, werden wir es leicht begreiflich finden, daß der Verfasser sich die 12 Stämme Israels mit ihren verschiedenen Ordnungen die meiste rechnerische Arbeit hat kosten lassen. Um zu rekapitulieren, so hatten wir: 12 Söhne des Stammvaters, 70 Seelen seines Hauses, 12 Namen zählt das Haus Levis, 12 Eponymi das Priesterhaus Kehats. Das ganze Volk besteht aus 12 Stämmen und 70 Geschlechtern, alles streng arithmetisch gegliedert. — —

Nach denselben Zahlenverhältnissen ordnen sich auch die weiteren Kreise der Semiten und der ganzen Menschheit.

F. Das Haus Adams.

Adam hat zwei Söhne, Kain und Set. Die Nachkommenschaft eines jeden von ihnen, ihr בית, weist zwölf Namen auf.

1) Kain, 2) Henoch, 3) Irad, 4) Mehijael, 5) Methušael, 6) Lemech, 7) Ada, 8) Zilla, 9) Jabal, 10) Jubal, 11) Tubalkain, 12) Naama.

1) Set, 2) Enos, 3) Kenan, 4) Mahalalel, 5) Jered, 6) Henoch, 7) Methuselah, 8) Lemech, 9) Noah, 10) Sem, 11) Ham, 12) Japhet.

Weil es nicht mehr als 12 sein sollen, lernen wir aus dem Hause Sets keine Frau kennen, auch nicht die Namen von Noahs Weib und den Weibern seiner Söhne (7 7. 13, 8 18), während bei Kain ihrer drei genannt werden. Zuerst hat der(selbe) Verfasser wahrscheinlich die Set-Liste ausgearbeitet, hierbei war er durch die Sage von der Sintflut und die Chronologie gebunden, Noah zur zehnten Generation zu machen und ihm drei Söhne zu geben. Die Kain-Liste ist so gebaut, daß sie aus 6 Generationen und 6 Personen der letzten, 2 Frauen und 4 Kindern besteht. Die Namen der beiden Frauen lieferte ihm das Lied, sonst sind die Namen der beiden Reihen mit Absicht ähnlich gemacht (s. o.) Gerade in der angeblich ursprünglichen Kainitentafel haben alle drei Söhne Lemechs Namen von derselben Wurzel: Jabal, Jubal, Tubal-Kain (= der Tubal Kains, nicht Japhets), so daß man eher ihr den Vorwurf der Armut an Erfindungsgabe machen könnte.

G. Die siebzig Völker (c. 10).

Daß die Zahl der Geschlechter der Menschen nach biblischer Anschauung der Zahl der israelitischen Geschlechter entsprechen sollte, dafür haben wir ein unanfechtbares Zeugnis an dem Liede

Dt 32, welches auf diese Urzeit und ganz zweifellos auf ihre Darstellung in der Genesis zurückblickt: v. 8 „als der Höchste die Völker beteilte, als er sich trennen hieß die Adamskinder, als er aufrichtete die Grenzmarken der Stämme nach der Anzahl der Söhne Israels". Das ist eine Aussage, die keine andere Deutung zuläßt. Der בני אדם waren bei der Trennung (בהפרידו = 10$_{5.32}$ נפרדו) und bei der Festsetzung der Grenzen (גבולות ebenso signifikant, = 10$_{19}$) ebensoviel wie es בני ישראל gibt. Es kann auch nicht fraglich sein, daß 70 und nicht 12 gemeint sind. בני bezeichnet sowenig nur die Söhne wie אדם nur Adam. Die jüdische Tradition war durchaus im Rechte, wenn sie stets entschieden behauptet hat, daß die Bibel 70 Völker der Erde annehme. Wenn irgendwo, so muß diese Zahl in Gen 10 vorliegen. Aber sie hier zu finden, hat immer große Schwierigkeit gemacht. Bald erhielt man zu viel, bald zu wenig. Die Zahl stimmt aber genau, nämlich:

Noahs Nachkommen
von seinen drei Söhnen Japhet, Ham, Sem.

a. Japhet: 1) Gomer, 2) Magog, 3) Madai, 4) Javan, 5) Tubal, 6) Mešekh, 7) Tiras.
Gomer: 8) Aškenaz, 9) Riphat, 10) Togarma.
Javan: 11) Eliša, 12) Taršiš, 13) Kittim, 14) Dodanim.
Summa 14.

b. Ham: 1) Kuš, 2) Miṣraim, 3) Phut, 4) Kenaan.
Kuš: 5) Nimrod, 6) Seba, 7) Hawila, 8) Sabta, 9) Ra'ma, 10) Sabthekha.
Ra'ma: 11) Šeba, 12) Dedan.
Miṣraim: 13) Ludim, 14) Anamim, 15) Lehabim, 16) Naphtuchim, 17) Patrusim, 18) Kasluchim, 19) Pelištim, 20) Kaphtorim.
Kenaan: 21) Sidon, 22) Het, 23) Jebusi, 24) Emori, 25) Girgaši, 26) Hiwi, 27) Arqi, 28) Sini, 29) Arwadi, 30) Ṣemari, 31) Hamati.
Summa 31.

c. Sem: 1) Elam, 2) Ašur, 3) Arpakhšad, 4) Lud, 5) Aram.
Aram: 6) Uṣ, 7) Ḥul, 8) Gether, 9) Maš.
Arpakhšad: 10) Šelaḥ.
Šelah: 11) Eber.
Eber: 12) Joqtan.

Joqtan: 13) Almodad, 14) Šelef, 15) Ḥaṣarmawet, 16) Jeraḥ, 17) Hadoram, 18) Uzal, 19) Diqla, 20) ʿObal, 21) Abimael, 22) Šeba, 23) Ophir, 24) Hawila, 25) Jobab. Summa 25.

$14 + 31 + 25 = \mathbf{70}$.

Man darf also Noah und seine drei Söhne nicht mitzählen, ebensowenig wie Jakob und seine zwölf Söhne bei den 70 Geschlechtern Israels. Wie es keine einzelne משפחה namens Jakob, Ruben usw. gibt, so gibt es auch kein Volk Noah, Japhet, Ham, Sem. Auch sagt ja die Überschrift ausdrücklich: Dies sind die Toledot von Sem, Ham und Japhet, den Söhnen Noahs und es wurden ihnen (Sem, Ham und Japhet) folgende Söhne nach der Sintflut geboren. Von den andern Namen darf man aber keinen auslassen, also weder Nimrod noch Peliṣtim. Nur Peleg zweigt ab, er bleibt bei Eber und zählt mit diesem in der nächsten Reihe, dem Hause Sems. Er ist nur als Bruder Joqtans und wegen der zum Verständnis von c. 11 notwendigen Etymologie seines Namens, mit welcher der Verfasser sich dort nicht aufhalten will, bereits hier genannt. Weiter ist zur Erzielung der 70 nichts zu beobachten.

Man wird sich natürlich fragen, ob auch diese 70 nach ähnlichen Verhältnissen wie die 70 Jakobs und Israels gegliedert sind. In der Tat kehrt hier, wie ja nicht anders zu erwarten ist, dieselbe Methode wieder.

Es hat an Söhnen und Nachkommen:

Japhet:	7 (= 3 + 4)	
Gomer	3	
Javan	4	Summa $14 = 2 \times 7$

Es bleiben also ohne Söhne 5. Treten für den Mann seine Söhne ein (Gomer und Javan), so gibt es solcher משפחות $3 + 4 + 5 = \mathbf{12}$.

Ham:		4	
Kuš	6		
Raʿma	2	8	
	8	Summa **12**	
Miṣraim	8		
Kenaan	11		
	19 (= **12** + **7**)		$12 + 19 = 31 = 2 \times 12 + 7$

(ohne Kuš, Miṣraim und Kenaan $2 \times 12 + 4$)

Sem:	5
Aram	4
Arp. Šel. Eber	3
	12
Joktan	13
	25

(ohne Aram, Arp., Šel., Eber, Joktan $20 = 1 \times 12 + 8$)

also insgesamt 5×12 und 10, die in ihren Söhnen vertreten sind und zwar 2 von Japhet, 3 von Ham und 5 (2 + 3) von Sem. Aber diese 10 bilden auch Geschlechter. Während der Verfasser für Jakob und Israel die 70 Seelen und die 70 Geschlechter gesondert darstellte, hat er hier, wo er seinem Zweck gemäß kürzer verfuhr, beides vereinigt.

Auch hier läßt sich unschwer zeigen, wie der Verfasser es angefangen hat.

Er hatte auf die drei Söhne Noahs Sem, Ham und Japhet 70 zu verteilen und zwar möglichst zu 12. Das geht 5 mal mit einem Rest von 10. Die erste 12 gab er Japhet, mit dem er anfing. So blieben für Ham und Sem noch 4×12. Das gäbe für jeden 2×12, wenn sie gleichviel haben dürften. Aber Ham muß mehr bekommen, weil Sem ja nachher noch besonders bedacht wird. Wir geben also Ham 2×12 und Sem 1×12, die vierte 12 zerlegen wir in 8 und 4 und geben Ham die 4 und Sem die 8 (s. das gleiche Verfahren oben S. 89 bei Lea—Silpa). Machten wir es umgekehrt, so hätte Ham 32, Sem 16, was zu deutlich wäre.

Nun haben wir noch die 10 zu verteilen. Da sie in drei Posten zu zerlegen ist, aber nur durch 2 teilbar ist, so wird sie (nach der üblichen Methode) erst halbiert 5 + 5 und die zweite 5 in 2 + 3 zerlegt. Japhet bekommt 2, Ham 3, Sem 5. Also haben wir jetzt:

Japhet	12		+	2 = 14
Ham	24	+ 4	+	3 = 31
Sem	12	+ 8	+	5 = 25
				60 + 10 = 70

Jetzt konnte die Ausarbeitung im einzelnen beginnen:

Japhet hat 12 + 2, d. h. wir müssen es so einrichten, daß von seinen Söhnen 2 wieder Söhne haben (רבני), um abgezogen werden

zu können. Also bekommt Japhet 7 Söhne und von diesen einer 3, einer 4. Selbst die Wahl oder die Stellung der beiden ist berechnet. Es ist der erste und vierte, d. h. die 7 Söhne Japhets zerfallen in zwei Gruppen 3 + 4, der erste von jeder Gruppe hat wieder Söhne und zwar 3 und 4.

Für Ham haben wir 31 = (24 + 4) + 3. Also müssen drei von ihnen Söhne haben, um abgezogen werden zu können. Um schon mit dem ersten zusammen eine 12 zu erzielen, geben wir Ham 4 Söhne und Kuš, dem ersten, 8. Da von den Söhnen Hams nur 3 wieder Nachkommen haben dürfen, so muß einer leer ausgehen. Er bekommt der Symmetrie wegen den dritten Platz.

Kuš hat also 8 Nachkommen. Da er, wie wir gleich sehen werden, auch schon Enkel haben muß, so teilen wir in 6 + 2 und zwar hat er die zwei Enkel vom vierten Sohn (Ra'ma).

In den Rest von 19 müssen sich Miṣraim und Kenaan teilen. Dem ersteren geben wir wieder 8, dem andern den Rest von 11.

Für Sem haben wir 25 = (12 + 8) + 5. Also müssen 5 abziehbar sein. Es sind Aram und die vier vorbereitenden Glieder Arpakhšad, Šelah, Eber, Joqtan. Aram ist der fünfte, Arp. mit seinen drei fortsetzenden Gliedern der dritte. Wollen wir nun wieder eine 12 erzielen, so müssen wir dem Aram, da Sem 5 hat, Arp., Šel., Eber 3 sind, notgedrungen 4 geben. So bleibt für Joqtan der Rest mit 13.

An Generationen haben wir:

Japhet	Ham	Sem
1) Gomer etc.	1) Kuš etc.	1) Arpakhsad
2) Aškenaz etc.	2) Seba etc.	2) Selah
	3) Šeba etc.	3) Eber
		4) Joqtan
		5) Almodad etc.

d. i. Japhet 2, Ham 3, Sem 5, dieselben Zahlen wie oben. Ferner gibt es:

	Japhet	Ham	Sem		
Erste Generation	7	4	5	= 16	= 12 + 4
Zweite „	7	25	5	= 37	40 = 3 × 12 + 4
Dritte „	—	.2	1	= 3	
Vierte „	—	—	1	= 1	14 = 1 × 12 + 2
Fünfte „	—	—	1	= 13	
					5 × 12 + 10 = 70

Jetzt verstehen wir einige Nuancen des Ausdrucks in Gen 10 erst völlig. So, warum Nimrod nicht gleich unter den בני כוש genannt, sondern mit וכוש ילד את נ׳ eigens eingeführt wird. Weil der Verfasser die 7 wahren und ebenso wie bei Japhet durch zweimaliges ובני gliedern will: 3 + 4, 5 + 2. Die Söhne Miṣraims gehören alle einer Generation an, aber auch bei ihnen sondert er von 7 einen achten durch den Wechsel des Ausdrucks ab אשר יצאו משם פלשתים.

Vielleicht ist überhaupt die 7 noch stärker als Prinzip der Einteilung zu betonen. 70 ist 10 × 7. Davon hat Japhet 2 × 7 (die zweite Sieben geteilt in 3 + 4), Ham 4 × 7, Sem 3 × 7; die zehnte 7 ist wieder mit 3 und 4 auf Ham und Sem verteilt (14 + 31 + 25). Daneben ist dann noch mit 12 gerechnet worden.

Mit diesem Nachweis der 70 Geschlechter und ihrer heptadisch-dodekadischen Gliederung dürfte die Einheit und Integrität von Gen c. 10 endgültig entschieden sein.

H. Das Haus Sems.

1) Sem, 2) Arpakhšad, 3) Selah, 4) Eber, 5) Peleg, 6) Reu, 7) Serug, 8) Nahor, 9) Terah, 10) Abram, 11) Nahor, 12) Haran. Die Gliederung ist dieselbe wie bei Set, 9 Generationen und 3 Söhne der letzten.

J. Die Terachiden.

Auch die תולדות תרח sind nach der 7, 12 und 70 gegliedert. Abraham hat von der Ketura (c. 25):

1) זמרן (2 יקשן (3 מדן (4 מדין (5 ישבק (6 שוח
יקשן (7 שבא (8 דדן
דדן (9 אשורם (10 לטושם (11 לאמים
מדין (12 עיפה (13 עפר (14 חנך (15 אבידע (16 אלדעה

in Summe 16 = 12 + 4, Söhne 6, Enkel 2 + 5, Urenkel 3. Die Enkel hat er von dem zweiten und vierten Sohn, die Urenkel von dem zweiten Enkel.

Von den Namen sind mehrere Wortpaare. Von den Söhnen die beiden mittelsten מדן und מדין, von Midjan die beiden ersten עיפה ועפר und die beiden letzten אבידע und אלדעה.

Nahor hat 12 Söhne, 8 von Milka und 4 von dem Kebsweib R'uma (c. 22 20 ff.).

Haran hat drei Kinder, Lot und die beiden Töchter Milka und Jiska (c. 11 27 ff.), Lot hat 4 Kinder, zwei Söhne, Ammon und Moab und zwei Töchter (c. 19 30 ff.), also 3 + 4 = 7. Demnach

Abraham	16
Nahor	12
Haran	7
Summa	35 = der Hälfte von 70.

Isak wird der Ausgangspunkt zweier neuer Reihen: Esau und Jakob. Für sich steht Ismael, von dem ausdrücklich (25 16) gesagt wird, daß er 12 Söhne hatte, die zu 12 אמות mit ebensoviel נשיאים wurden.

Lieber hätte man wiederum eine ganze 70 gesehen, aber ohne Gewaltsamkeiten scheint mir dies nicht möglich. Nach einer Bemerkung von Fürst hat es Nöldeke[1] versucht. Er rechnet:

Tarah hat 3 Söhne, Abraham, Nahor und Haran.

Von Abraham werden abgeleitet:

1. durch Isaak und Jakob 12 Stämme (die Israeliten);
2. durch Isaak und Edom 16 Stämme (nämlich 5 Söhne und 11 Enkel Edoms);
3. durch Ismael 12 Stämme;
4. von der Ketura 16 Stämme.

Von Nahor werden abgeleitet 12 Stämme.

Von Haran werden abgeleitet 2 Stämme durch Lot (Ammon und Moab).

Also in Summa 12 + 16 + 12 + 16 + 12 + 2 = 70.

Die Rechnung wird noch verlockender durch die Systematik „daß sowohl die von Isaak abgeleiteten nächstverwandten Völker (Israel und Edom), wie die von Kebsweibern abgeleiteten Wüsten-

[1] Untersuchungen p. 16 f.

völker (Ismael und Ketura) je in 12 + 16 zerfallen." Allein diese Aufstellung scheitert an zwei Bedenken. Die Personen Isaak, Jakob, Edom und Ismael sowie Lot fallen ganz aus. Aber dann müßten auch diejenigen Söhne Abrahams von der Ketura, die Nachkommen haben, d. i. Joqšan und Midjan (und selbst noch Dedan wie Jakob und Esau) abgezogen werden. Dann blieben nur noch 67. Will man diesen Verlust mit den Frauen aus dem Hause Harans decken, so ergeben sich wieder zu viel (71). Man könnte noch den Ausweg versuchen, zwar Ismael, Isaak, Jakob, Edom mitzuzählen aber Haran ganz zu streichen. Haran zähle nicht mit, denn, wie zu diesem Zwecke erzählt werde, starb er jung und vor seinem Vater in der Heimat, von Moab und Ammon werden keine Stämme genannt und sie selbst seien, als in Blutschande gezeugt, keine „Söhne" und genealogisch nicht unterzubringen. Dafür, daß man unter Terachiden in genealogischer (und religiöser) Beziehung, eigentlich nur Abram und Nahor verstand, könnte man Jos 24₂ anführen: „eure Väter, Terach, der Vater Abrahams und der Vater Nahors" (man beachte die Ausdrucksweise, nicht: eure Väter Abraham und Nahor, die Söhne Terachs vgl. auch Gen 31₅₃). Aber auch dann erhalten wir nicht 70, sondern 71, nach Nöldeke 72. N. muß nämlich, und dies ist das zweite Bedenken, in 36₁₁ nach v. 16 einen elften Enkel Edoms, Korah, einschalten. Dies liegt zwar nahe, ist aber als Textänderung nicht ratsam.

Danach haben die in der Mitte zwischen den Noachiden und Israeliten stehenden Terachiden nur halb so viel Geschlechter wie jene.

K. Edom-Seir (c. 36).

Mit Esau muß der Horite Seir zusammengenommen werden. Sie wohnen in demselben Lande und zwei Enkelinnen Seirs, Timna und Oholibama werden die eine von Eliphaz, die andere von Esau selbst geheiratet.

Esau hat 5 Söhne: von der Ada den Eliphaz;
„ „ Bosmat „ Reuel;
„ „ Oholibama „ Jeuš, Ja'lam, Korah
und 10 Enkel: von Eliphaz 6, Teman, Omar, Ṣefo, Ga'tam, Kenaz, Amalek;
von Reuel 4, Naḥat, Zeraḥ, Šamma, Mizza.

Summa 15 (ohne Amalek 14). Ada + Bosmat 12, Oholibama 3.

Seir hat 7 Söhne: Lotan, Šobal, Ṣib'on, 'Ana, Dišon, Eṣer, Dišan
und 21 Enkel: Lotan 3: Hori, Hemam, Timna (Tochter);
Šobal 5: 'Alwan, Manahat, 'Ebal, Šefo, Onam;
Ṣib'on 2: Weaja, 'Ana;
'Ana 2: Dišon, Oholibama (Tochter);
Dišan 4: Hemdan, Ešban, Jithran, Khran;
Eṣer 3: Bilhan, Za'awan, 'Aqan;
Dišan 2: Uṣ, Aran.

Mädchen sind die dritte und zwölfte, Töchter der ersten und vierten (vgl. Japhet). Auf 'Anas Söhne folgen nicht Dišons, damit man ihn nicht für den ebengenannten Dišon, Sohn 'Anas, halte, sondern Dišan. Dišon kommt zuletzt und heißt dann aus derselben Vorsicht Dišan, da er mit Dišan I nicht mehr verwechselt werden kann Allerdings hätte aus gleichem Grunde auch 'Ana umgestellt werden müssen.

Seir	hat 7	Allufim	(seine Söhne)
Eliphaz	„ 7	„	(seine 6 Söhne + Korah = dem jüngsten Bruder)
Reuel	„ 4	„	
Oholibama	„ 3	„	
	21		

Esau 2 × 7, Seir 1 × 7.

Bei den Allufim Esaus ist außer der Aufnahme von Korah noch eine Umstellung vorgenommen; statt Ga'tam, Kenaz haben wir Kenaz, Korah, Ga'tam.

Nirgends also herrscht die Sieben so wie in Seir und Edom und das gibt über ihre Herkunft zu denken. Mit dem Königtum aber tritt die 12 auf. Es gibt alsdann 11 Allufim, was mit dem König 12 macht. Doch sind schon der Enkel Seirs ohne die Töchter 19 = **12** + **7**. — — —

Dies sind sämtliche Genealogien des Pentateuchs. Es hat sich ergeben:

Adam

Kain 12, Set 12.

Noah

Noachiden 70, Sem 12.

Terach

Terachiden 35, Nahor 12, Ketura 16, Ismael 12 (Esau 15, Seir 28, Allufim $7 + 2 \times 7$).

Jakob

Söhne 12, Seelen 70 (69, 66). Lea 32, Silpa 16, Rahel 14, Bilha 7. — Nachkommen der 12 Söhne $54 = 36$ (Lea + Rahel) + 18 (Silpa + Bilha).

Geschlechter des Volkes Israel $65 + 5 = 70$. Lea + Rahel 48, Rahel + Bilha 24, Silpa 12, Rahel + Selofh. 24. Israel auf dem Marsche 70, I. + II. Zug 36, III. Zug 24, IV. Zug 10.

Levi

Levi 12, Kehat 12, Söhne 3. Ahron 4.

Set = Sem = Jakob = Levi = Kehat. Noah = Israel.

* * *

Die Rechenkunst, die der Verfasser angewandt hat, geht nicht über die allereinfachsten Operationen, kaum über das kleine Einmaleins hinaus. Insbesondere sind die kleinen Mittel, welche den Zahlen ein natürliches Aussehen verschaffen und in das System Abwechslung bringen sollen, von einer kindlichen Einfachheit, und man kann sich nicht genug darüber wundern, daß sie nicht längst durchschaut worden sind. Was kann z. B. simpler sein als die Art, wie er eine Summe auf mehrere verteilt, ohne jedem gleichviel zu geben? Hat er eine durch 2 teilbare Summe auf 2 Personen zu verteilen, so bewegt er sich so nahe wie möglich um den Durchschnitt, erforderlichen Falls noch mit den nächstliegenden Möglichkeiten variierend. 12 nicht $= 6 + 6$, sondern $= 5 + 7$ (ev. auch $= 4 + 8$), 18 nicht $= 9 + 9$, sondern $= 10 + 8$, 30 nicht $= 15 + 15$, sondern $= 14 + 16$ ($33 = 15 + 18$), $36 = 19 + 17$, $120 = 70 + 50$, $1000 = 600 + 400$ (ev. auch $700 + 300$). Oder eine zweistellige Zahl wird in 10 und den Rest zerlegt, $28 = 10 + 18$, $17 = 10 + 7$, $14 = 10 + 4$.

Eine durch 3 teilbare Summe wird auf 3 Personen so verteilt, daß eine den Durchschnitt, eine 1 darüber, eine 1 darunter erhält.

$12 = 3 + 4 + 5$, $18 = 5 + 6 + 7$. Ist die Zahl nur durch 2 teilbar, dann erhält eine Person die eine Hälfte, die andere wird für die beiden andern zerlegt. $10 = 5 + 3 + 2$, $1000 = 500 + 300 + 200$. Ist es eine kleine Zahl über 12, aber weder durch 2 noch durch 3 teilbar, dann wird es so eingerichtet, daß zwei Summanden 12 ergeben. $17 = 8 + 4 + 5$ oder $7 + 5 + 5$, $19 = 8 + 4 + 7$ oder $5 + 7 + 7$ ($15 = 5 + 7 + 3$), $13 = 5 + 7 + 1$.

Ein anderer Kunstgriff ist die Variation der Stellung. Das eine Mal ist die Reihenfolge 4, 7, das andere Mal 7, 4; 4, 5, 3 — 5, 4, 3. Die ungleiche Zahl wird gerne in die Mitte genommen 5, 1, 5 — 4, 3, 4.

Ein wichtiger Punkt ist für den Verfasser das Verhältnis der Frauen. Die ältere muß mehr Kinder oder Nachkommen haben als die jüngere, die Herrin mehr als das Kebsweib. Das Verhältnis ist gewöhnlich 2 : 1. Nahor 8 : 4, Jakob 8 : 4, 14 : 7, 30 : 15, 32 : 16.

III

So liegt denn das ganze genealogische System ebenso klar zu Tage wie das chronologische. Es ist von der gleichen Einfachheit.

Ihr geschichtlicher Wert, darüber darf man sich nicht täuschen, sinkt dadurch in fast erschreckender Weise. Alle diese Jahreszahlen und Stammbäume enthalten noch weniger Geschichte, als man ihnen ohnehin schon zugetraut hat. Hier ist nicht Geschichte, sondern Arithmetik. Selbst wo man noch tatsächliche Verhältnisse und historische Erinnerungen vermuten zu müssen glaubte, haben wir nur künstlich erzielte Symmetrie gefunden. Denn es wird sich doch wohl kein Mensch überreden, daß das Leben sich so symmetrisch nach Zahlen ordnet. Damit soll und kann nicht bestritten werden, daß es eine Wirklichkeit war, die der arithmetischen Zurechtlegung unterworfen wurde. Ja die Zahlen selbst sind nicht aus einer willkürlichen Laune gewählt, sondern aus tatsächlichen Verhältnissen geschöpft. Denn es darf zugegeben werden und ist leicht zu beweisen, daß man sich auch in der Wirklichkeit nach zahlenmäßigen Abmessungen richtet, denen man sich nicht nur aus Gründen der Zweckmäßigkeit, sondern oft aus Wohlgefallen an ebenmäßigen Verhältnissen und Ehrfurcht vor Gesetz und Regel unterwirft. Aber die Menschen werden nicht in solchen Abfolgen wie: 3, 4, 5 — 5, 6, 7 u. dgl. geboren.

Dadurch wird es noch viel schwerer, den geschichtlichen Kern herauszuschälen. Es hat ein Volk Israel und Stämme und Geschlechter mit den Namen Ruben, Simeon usw. gegeben. Aber schon ein großer Teil der Namen ist recht problematisch, manche mögen aus alten Ortsnamen erholt sein, noch unsicherer ist das Stärkeverhältnis der Stämme und Geschlechter, und endlich das genealogische Verhältnis ist reine Konstruktion.

Bestätigen unsere Untersuchungen mehrfach die Resultate der historischen Kritik, so ist es nicht in demselben Maße der Fall mit der Literarkritik.

Das genealogisch-chronologische System ist nicht nur einfach, es ist auch von der größten Einheitlichkeit. Es ist dermaßen geschlossen und widerspruchslos, alles greift so fest ineinander, bedingt sich gegenseitig und bezieht sich aufeinander, daß es nur von Einem Autor konzipiert und durchgeführt sein kann. Ein Beweis der einheitlichen, alles gleichzeitig sorgsam erwägenden Übersicht ist auch die Sparsamkeit und doch auch wieder Genugsamkeit der gegebenen Daten. Sie reichen eben gerade aus. Und doch herrscht eine große Mannigfaltigkeit im Ausdruck. Es ist unmöglich, daß dies das Resultat der Arbeit von verschiedenen Verfassern in verschiedenen Zeitaltern sein könne. Dieser Nachweis muß mindestens eine Revision der heutigen Quellenanalyse zur Folge haben.

Die genealogischen Listen bilden nicht nur unter sich eine geschlossene Einheit, sie sind auch mit der übrigen Erzählung so verwachsen, daß die Ausscheidung schwerer sein dürfte, als man bisher geglaubt hat. Nicht bloß c. 4 17 ff. (J), 5 (P), 10 (JE P R), 11 (P), 22 20 ff. (J), 25 12 ff., 18 ff. (P J P J), 35 23 ff. (P), 36 (R P R), 46 (R), Ex 6 14 (P), Nu 26. 27 (P) gehören zusammen, sondern davon sind nicht zu trennen 9 18-29 (P J), 19 30-38 (J), 29. 30 (E J P in beständigem Wechsel), 38 (J) und viele einzelne Stücke und Verse, die im Laufe der Untersuchung zur Sprache gekommen sind.

Besonders lehrreich ist der bis in die Einzelheiten durchgeführte Nachweis, daß c. 4 und 5 (sowie 10 und 11) von demselben Verfasser sind und c. 10 eine vollkommene Einheit bildet. Der Kritik kamen 4 und 5 wie zwei verschiedene Welten vor, zwei grundverschiedene Schriftstellerindividualitäten (die ihr schon von c. 1. 2 bekannt waren), sollten darin jeder eine ganz andere Sprache sprechen. Als ein eklatantes Beispiel galt der Wechsel von ילד und הוליד. Das gerade Gegenteil hat sich herausgestellt. Die verschiedene Sprache

und der verschiedene Stil kamen nicht von verschiedenen Verfassern, sondern von dem verschiedenen Gegenstand.

Noch erheblicher für die Quellenkritik sind die Folgerungen aus der Chronologie. Hier sind die Zusammenhänge zwischen Stücken, die man einerseits J oder E oder JE, anderseits P zugewiesen hat, so innig, daß eine andere Erklärung als die einer einheitlichen Konzeption nicht leicht wird.

Es kann scheinbar nichts Dürreres geben als das Schema c. 5 und nichts Tiefsinnigeres als die Paradiesgeschichte. Aber die Berechnung in c. 5, das Lebensalter Adams, eine Zahl, an der ein großer Teil der Chronologie hängt, bezieht sich auf die Verurteilung Adams 3_{17} f. Diese ist wieder ein so organisches Glied der ganzen Erzählung, daß wohl niemand von einer nachträglichen Interpolation reden wird. Eine Oase in c. 5 ist v. 29. Dieser Vers könne schon wegen יהוה nicht P angehören. Im Gegenteil! Ganz c. 5 strebt darauf hin und erhält erst dadurch Sinn. In der Noaherzählung bleibt sich die Genesis von Anfang bis Ende treu, ohne sich um J, E oder P zu kümmern. c. 10 verläßt sich chronologisch auf c. 11, und c. 11 ruht auf der Genealogie von c. 10. Auch im Folgenden stimmt der ganze mannigfaltige Stoff an Zahlen, Namen und Ereignissen widerspruchslos zusammen, aber die Quellenkritik schreibt sie keineswegs immer P. zu. c. 38 sei natürlich von J (יהוה). Aber sein Hauptzweck ist die vollzählige und rechtzeitige Geburt der 70 Seelen vor dem Einzug in Ägypten, also ein Interesse von P. In demselben Dienste stehen c. 29. 30, Jakob bei Laban (J und E). c. 27 Isak den Jakob segnend wird erst durch die trockene chronologisch-genealogische Notiz 26_{34} f. verständlich. 25_{21} ff. müsse gewiß von J sein; ist aber unzertrennlich von der chronologischen Berechnung. Die späte Geburt Isaks im 100. Jahre Abrahams ist das Ziel, dem die ganze Geschichte dieses Erzvaters zustrebt, auf das er immer wieder durch Prüfungen vorbereitet und durch Verheißungen vertröstet wird. Aber sie hängt lediglich an dem simplen Rechenexempel, daß die 160 Jahre, die notwendig zwischen Abrahams und Jakobs Geburt liegen müssen, 100 + 60 sind.

Es ist ein schwieriges Dilemma, vor das wir damit gestellt sind. Der allgemeine Eindruck, daß im Pentateuch verschiedene Stilarten hervortreten, ist so überwältigend, daß sich ihm niemand entziehen kann, der auch nur das mindeste Gefühl dafür hat und sich nicht mit Gewalt dagegen verschließt. Ist es möglich, daß derselbe

Mann die Brautwerbung um Rebekka oder die Geschichte Josephs und die Rechenexempel in Numeri verfaßt habe? Dieses innere Kriterium für verschiedene Autoren ist entscheidender als alle äußeren Beweise aus dem Sprachgebrauch, angeblichen Dubletten, Widersprüchen u. dgl. Sobald man aber daran geht, die Quellen im einzelnen zu scheiden, finden wir alles aufs engste verflochten und eine gewissenhafte und genaue Exegese sieht sich durch den Text gezwungen, harmonistisch zu verfahren, und muß die Quellenanalyse auf Schritt und Tritt bekämpfen, so daß man sich schließlich der Frage nicht erwehren kann, ob jener ursprüngliche Eindruck nicht eine Täuschung sein könne? Dennoch wird man es, von allem andern abgesehen, kaum ertragen können, daß derselbe Schriftsteller, der seine Personen im übrigen als durchaus normale Menschen darstellt, den Abraham mit 100 Jahren, Isak mit 60, Jakob mit 85—91 zeugen lasse, ferner Ismael mit 14 Jahren zu einem kleinen Kinde, Jakob und Esau mit 77 zu jungen Männern mache und ihnen Lebensalter von 137—180 gebe.

Der nächste Ausweg ist die Annahme verschiedener Traditionen, die der Verfasser unter möglichster Schonung ihrer scharfgeprägten verschiedenartigen Fassungen zu einem einheitlichen Werke verarbeitete. Aber worin unterscheidet sich, wird man mit Recht einwerfen, diese Annahme von der Hypothese verschiedener Schriften, die ein Redaktor vereinigt hat? In der Tat läßt sich der weitere Schritt, daß diese mannigfachen Traditionen schon schriftlich fixiert waren, kaum vermeiden.

Daran aber wird man festhalten müssen, und das ist meines Erachtens gegenüber der ungemessenen quellenkritischen Zersplitterung aufs entschiedenste zu betonen: der Tetrateuch, ja auch der Pentateuch, vor allem die Genesis sind ein einheitliches Werk. Die Verschmelzung der verschiedenen Traditionen oder Quellenschriften ist eine viel innigere als man insgemein annimmt. In der Tat wird man nicht einen einzigen wirklichen Widerspruch oder auch nur eine unnütze Wiederholung nachweisen können. Die Verarbeitung des mannigfachen Stoffes ist das Resultat eines intensiven Prozesses und nach allen Seiten gründlich durchdacht. Der „Redaktor" war nicht der Schwachkopf, als den man ihn so oft hinstellt. Man wird ferner nicht mehr mit der bisherigen Sicherheit von J, E, P reden können. Was man zu scheiden versuchen mag, sind die verschiedenen Traditionen, nachdem man durch die sorg-

samste Exegese den Sinn des Schriftwerkes bis in alle Einzelheiten erforscht hat.

Ohne also der gegenwärtigen Quellenanalyse in den Einzelheiten zuzustimmen, konstatieren wir in dem großen Corpus der Thora einen Complex, dem nach unsern bisherigen Untersuchungen mindestens das chronologische und genealogische System und von der Erzväter- und Urgeschichte mindestens die Anpassung an dieses System angehört. Im großen Ganzen ist es P (und R) der heutigen Quellenkritik. Wenn wir die Bedeutung der Worte 5 1 זה ספר תולדות אדם „Dies ist das Buch der Toledot Adams", nicht überschätzen, dann hätten wir hier ein ausdrückliches Zeugnis dafür. Es ist die einzige derartige Überschrift, gegenüber sonstigem אלה תולדות. Was sollten die Worte anders bedeuten als: jetzt beginnt ein neues Buch, das Buch der Toledot Adams und seiner Nachkommen, das Buch der Genealogie und Chronologie der mit Adam beginnenden Geschichte der Welt und Israels. Auch das andere Mal, wo im Tetrateuch ein Buch zitiert wird (Nu 21 14 ס' מלחמות יי') ist es ein selbständiges Werk. — —

Das chronologische System nimmt seinen Ausgangspunkt von der Thronbesteigung und dem Tempelbau Salomos und ist von da aus nach rückwärts berechnet worden. Adam stirbt genau 2000 Jahre vor David, 480 Jahre vor dem Tempel ist die Stiftshütte, 480 Jahre vor dieser der Turm erbaut worden, in die Mitte zwischen Paradies und Turm fällt die Entrückung Henochs. Dies macht allein schon eine mosaische Abfassung des Pentateuchs, wenn sie überhaupt noch wissenschaftlich zu diskutieren gewesen wäre, ganz unmöglich.

Aber einen noch viel späteren terminus a quo müßten wir annehmen, wenn der chronologische Ausgangspunkt nicht der erste, sondern gar erst der zweite Tempel wäre. Es ist nun jedenfalls höchst frappierend, daß, wie zuerst Krey[1] beobachtet hat, vom salomonischen Tempelbau bis zum Ende des Exils (d. i. der provisorischen Errichtung des Altars für einen neuen Tempel) abermals 480 Jahre sind:

---

[1] Hilgenfelds Ztschr. f. hist. Theologie, 1877, p. 404 ff., s. Kamphausen, Die Chronologie der hebräischen Könige, Bonn 1883, p. 50.

Salomo	regierte	(noch)	37	Jahre (nach dem Tempelbau)
Rehabeam	„		17	„
Abiam	„		3	„
Asa	„		41	„
Josaphat	„		25	„
Jehoram	„		8	„
Ahasja	„		1	„
Athalja	„		6	„
Jehoas	„		40	„
Amazja	„		29	„
Usia	„		52	„
Jotam	„		16	„
Ahas	„		16	„
Hiskia	„		29	„
Manasse	„		55	„
Ammon	„		2	„
Josia	„		31	„
(Joahas	„	3 Monate)	—	„
Jojakim	„		11	„
(Jehojachin	„	3 Monate)	—	„
Zedekia	„		11	„
Dauer des Exils			50	„
		Summa	480	Jahre

Diese 480 zerfallen überdies noch ebenso in 430 (Kanaan) + 50 (Aram [Babylonien]) wie die ersten 480 = 50 (Aram) + 430 (Kanaan — Ägypten). Aber so überraschend diese Erscheinung ist, darf sie doch nicht überschätzt werden. Es kann meines Erachtens nicht im Ernste angenommen werden, daß diese 480 dieselbe Entstehung wie die ersten beiden vom Turmbau zur Stiftshütte und von da zum salomonischen Tempel haben. Dort ließ sich die künstliche, rein mechanische Zerlegung wenigstens der ersten 480 in die Einzelposten bis ins Kleinste nachweisen. Hier ist das nicht möglich; denn der Annahme, zu der man damit gezwungen wäre, daß sämtliche Regierungszahlen rein erdacht sind, stehen mehrere anderweitig beglaubigte Synchronismen entgegen. Es ist Tatsache, daß Hiram, der Tyrier, ein Zeitgenosse von Salomo, Sisaq, der König Ägyptens, von Rehabeam war, daß Sanherib unter Hiskia Jerusalem belagern ließ, und auch die Gleichzeitigkeiten der Reiche

Israel und Juda lassen sich nicht bestreiten. Es darf auch geltend gemacht werden, daß die Regierungszahlen nicht nach der Weise einer Berechnung, sondern stets der Abzählung (20 u. 1, nicht 1 u. 20 usw.) ausgedrückt werden. Überhaupt aber wird sich jedes gesunde Gefühl dagegen erheben, daß die ganze israelitische Geschichte bis nach dem Exil sich ohne Daten erhalten haben solle und ihr diese erst später hinzugesetzt worden seien. Wohl aber muß, da die 480 Jahre nicht wegzudeuten sind, angenommen werden, daß man auf diese Summe ausgegangen ist und, um sie zu erhalten, künstliche Nachhilfen angebracht hat. Aus ihnen sind dann die Widersprüche mit den nicht anzuzweifelnden assyrischen Angaben, ferner mit den israelitischen Königszahlen und so die meisten Schwierigkeiten der Chronologie der Könige entstanden.[1] Der künstlichen Entstehung am verdächtigsten sind die Zahlen der ersten drei Könige. Es ist auffallend, daß David und Salomo jeder gerade 40 Jahre regiert haben sollen, ferner daß Rehabeam, der bei der Thronbesteigung nach 1 K 12 ein junger Mann gewesen sein muß, nach 14 21 damals doch schon 41 Jahre alt ist. Demnach wäre er a. m. 2929 geboren und das scheint deswegen so eingerichtet zu sein, damit ihn David, der 2930 stirbt, noch erlebt und Kinder seiner Kinder sieht. Eine einigermaßen glaubwürdige Chronologie scheint erst mit der Teilung des Reiches zu beginnen.

Ich stimme daher allen denjenigen Forschern (z. B. Wellhausen) bei, welche annehmen, daß diese 480 durch Modelung der im übrigen auf geschichtlicher Überlieferung beruhenden Regierungszahlen entstanden sind. Die Sache liegt also hier umgekehrt. Dort sind die Einzelposten künstliche Zerlegung der Summe 480, hier die Summe 480 künstliche Zusammenlegung der Einzelposten.

Die letzten 480 sind sogar eine Stütze unserer Darlegungen, denn sie beweisen, daß für die Bemessung des Abstandes zwischen dem ersten und dem zweiten Tempel ein Vorbild existiert haben muß, nach dem man, wenn irgend möglich, auch die folgende Geschichte einrichtete. Keine populäre Geschichtserzählung wird der Verführung zu solchen und ähnlichen sinnreichen oder erbaulichen Gleichungen widerstehen, auch wenn dazu kleine Korrekturen nötig sind. Um nur das nächstliegende Beispiel anzuführen, so liest man

[1] Kamphausen (p. 30) nimmt an, daß im ganzen 44 Jahre zu viel gerechnet sind.

bisweilen: am 9. Ab (586 a. Chr.) zerstörte Nebukadnezar den salomonischen Tempel und Israel mußte in die Verbannung nach Babylonien ziehen. An ebendemselben Tage (des Jahres 70 p. Chr.) ging der zweite Tempel durch Titus in Flammen auf und zum zweiten Mal mußte Israel seine Heimat verlassen und ward zerstreut über die Erde. Und zum dritten Mal an einem 9. Ab (1492) wurden die Juden aus einem Lande verstoßen, das ihnen zur neuen Heimat geworden war, aus Spanien. Und siehe, an demselben 9. Ab betrat Columbus den Boden Amerikas, das ein Land der Freiheit des Glaubens werden sollte! Ungefähr stimmt das, aber nur eben ungefähr. Die Geschichte tut uns nicht so systematisch den Gefallen, sich nach unserm Kalender zu richten. Allerdings kann es vorkommen, daß Geschichte nicht bloß so erzählt, sondern wirklich so gemacht wird, daß sich sinnreiche Beziehungen von Daten ergeben, z. B. wenn der Tag einer Feier (z. B. 18. Januar 1871!) oder Schlacht gewählt werden kann.

Sollte man uns aber einwenden, daß die gleiche Entstehung wie für die letzten 480 auch für die ersten und zweiten in Anspruch genommen werden dürfe, so genügt schon der Hinweis auf die 2000 Jahre zwischen Adam und David. Aber der Erweis nachmosaischer Abfassung hängt ja wahrlich nicht erst an der Chronologie!

Die genealogische Einteilung der außerisraelitischen Menschheit ist ein Abbild der Einteilung Israels. Die Menschheit ist ein Israel im Großen, Israel die Menschheit im Kleinen. Nichts kann natürlicher sein als diese Anschauung. Jede naive Klassifizierung der Gesamtheit wird die Kategorien dazu den heimischen und vertrauten Verhältnissen entnehmen. Diese Entsprechung besteht aber nicht bloß zwischen Personen, Ereignissen und Jahreszahlen Israels und der vorisraelitischen Geschichte, sondern auch zwischen den Nummern der Generationen, wie folgende Nebeneinanderstellung zeigt:

1. Adam	1. Abraham
2. Set	2. Isak
3. Enosch	3. Jakob
4. Kenan	4. Juda—Levi
5. Mahalalel	5. Perez-Kehat
6. Jered	6. Hezron—Amram
7. Henoch	7. Ram—Mose

8. Methusalem	8. Aminadab
9. Lemech	9. Nachschon
10. Noah	10. Salma
11. Sem	11. Boas
12. Arpachschad	12. Obed
13. Schelach	13. Isai
14. Eber	14. David
15. Peleg	15. Salomo
16. Reu	16. Rehabeam
17. Serug	17. Abiam
18. Nahor	18. Asa
19. Terach	19. Josaphat

Henoch, der von Gott entrückt wird, ist der siebente der ersten Reihe, sein Gegenbild Mose, der Gottesmann, der von Gott selbst begraben wird, ist der siebente der andern Reihe. Zum zweiten Male der siebente der ersten Reihe ist Eber, der Stammvater und Heros eponymos der ebräischen Stämme, der vierzehnte der andern Reihe ist David, der Einiger der israelitischen Stämme. Der Sohn Ebers ist Peleg, der Mann des Turmbaues, auf derselben Linie der andern Reihe steht Salomo, der Erbauer des Tempels. Der Verfasser der Toledot am Ende des Buches Rut ist zweifellos mit dem der Toledot des Tetrateuch identisch. Dabei ist Saul als König ganz ignoriert worden.

Dies kann nur so erklärt werden, daß die erste Reihe nach der zweiten konstruiert ist. Der Geschichte Israels hat man eine entsprechende Geschichte der Menschheit vorgesetzt.

Diese Vorgeschichte verläuft in 19 Geschlechtern. Denn mit Abraham beginnt die israelitische Geschichte. Man hat durchaus 20 Geschlechter herausbringen wollen, damit es ebensowohl zehn Geschlechter nach der Flut seien, wie zehn vor der Flut. Das hat auch die Septuaginta gewollt, als sie ihren Kenan in die zweite Reihe einschob. Daß er eine willkürliche Erfindung ist, haben wir bereits gesehen. Es muß also bei den 19 Geschlechtern sein Bewenden haben. Aber es wäre ein Trugschluß, wenn man aus dieser Zahl die Zeit der Abfassung erschließen wollte, indem man folgerte: diese Konstruktion konnte man nicht eher machen, als bis man in der israelitischen Geschichte 19 Geschlechter hatte, d. i. nicht vor Josaphat. Und weiter könnte man die Abfassung in die Zeit Josaphats selbst ver-

legen, wenn man damit eine Nachricht der Chronik kombiniert. Diese erzählt II 17₇ ff., daß der König Josaphat im dritten Jahre seiner Regierung fünf hohe Beamte, neun Leviten und die beiden Priester Elisama und Jehoram abgesandt habe „um in den Städten Judas Unterricht zu erteilen (לְלַמֵּד בְּעָרֵי יְהוּדָה), und sie hatten mit sich das Buch der Lehre Gottes und sie zogen in allen Städten Judas umher und gaben Unterricht im Volke". Salomo regierte 2930 a. m. — 2970, Rehabeam 2970—2987, Abiam 2987—2991, Asa 2991—3032, Josaphat bestieg den Thron 3032, sein drittes Jahr ist also 3034, die Veröffentlichung der Thora erfolgte also genau 100 Jahre nach dem Bau des Tempels, und da das Jahr der Schöpfung 3949 a. Chr. ist, so erhielte man als genaues Datum der Abfassung, Redaktion oder Publikation des Tetrateuchs mindestens das Jahr 915 a. Chr. Ist man besonders kühn, so kann man auch gleich den Verfasser nennen: es sei der Priester Jehojada, der Retter und Lehrer des Jehoas, den die Chronik 130 Jahre alt werden läßt, so daß er also recht wohl schon unter Josaphat eine Rolle gespielt haben kann.

Aber das ist ein Spinngewebe. Die Nachricht der Chronik, obwohl sie z. B. von Kuenen nicht beanstandet wird, ist schon deswegen verdächtig, weil sie in der Chronik steht, ferner durch den Umstand, daß der Chronist noch die Namen der sämtlichen Kommissionsmitglieder wissen will. Die Notiz wird denselben Wert haben, wie die andere Mitteilung, daß derselbe König überall Richter (שֹׁפְטִים) angestellt habe, offenbar ein Midrasch seines Namens (יְהוֹשָׁפָט). Mit solch schwachen Argumenten ist die überaus komplizierte Frage denn doch nicht zu entscheiden.

Die 19 Geschlechter vor Abraham erklären sich einfach aus der gleichen Zahlensystematik, wie die ganze Genealogie. Die konstituierenden Zahlen derselben waren 12 und 70. Die 70 ist = 7×10. So sind also die Grundzahlen 12, 7 und 10. Diese Zahlen kombiniert der Verfasser, wie wir bereits gesehen haben und noch weiter sehen werden, nicht bloß durch Multiplikation, z. B. $84 = 7 \times 12$, sondern auch durch Addition. 19 ist = $12 + 7$ und, indem er die Flut in die zehnte Generation setzt, hat er in den 19 Geschlechtern der Urzeit alle drei Zahlen 10, 12, 7 verwendet.

III

DAS HEILIGTUM

עדתיך נאמנו מאד לביתך נאוה קדש

Die Gesetzgebung der drei mittleren Bücher des Pentateuchs ist zum allergrößten Teil Kultusgesetz und in ihm wiederum nimmt den breitesten Raum das wandernde Heiligtum, die sogenannte Stiftshütte ein. Der Bericht über ihren Bau, wozu auch die Einsetzung des Priestertums und der Transport des Heiligtums gehören, umfaßt von den vierzig Kapiteln des Exodus nicht weniger als dreizehn, etwa $^3/_8$ des ganzen Buches, wozu eine Anzahl Kapitel von Leviticus und Numeri kommen. Wie die Stiftshütte im Mittelpunkt des israelitischen Lagers steht, so ist sie das Zentrum des israelitischen Gesetzes.

Dieser Bedeutung entspricht das Interesse, das ihr bis auf die neuere Zeit zugewandt worden ist. Seit Philo ist sie ein Gegenstand mannigfacher Erklärungen und Deutungen gewesen und die Geschichte ihrer Auslegung spiegelt vielleicht getreuer als die irgend eines andern Teiles der Bibel den Wechsel der geistigen Strömungen, Standpunkte, Methoden und Urteile wieder. Es hat Zeiten gegeben, wo man sie mit der ehrfürchtigsten Bewunderung betrachtete und in jeder Einzelheit Andeutung überschwänglicher Geheimnisse sah und heute wird sie von den meisten als ein unnützer Ballast mit Gleichgültigkeit und Verdrossenheit wenn nicht mit wegwerfender Geringschätzung behandelt.

Mit der Geschichte der älteren Auslegung und Deutung wollen wir uns indessen nicht aufhalten.[1]

---

[1] Eine Menge älterer Schriften über Stiftshütte und Priesterkleider findet man in dem achten bis dreizehnten Bande von Blasius Ugolini's Thesaurus antiquitatum sacrarum. Zunächst in Bd. VIII des Salomon van Til Commentarius Critico-Typicus de Tabernaculo Mosis ab Ex XXV—XXX. Ferner: Joh. Buxtorfi fil. Historia Arcae foederis. IX: Hadriani Reland: De spoliis templi Hierosolymitani in arcu Titiano Romae conspicuis. X: Meinhardi Plesken: Diss. de columnis aeneis. Joh. Jac. Cramer: De templi secundi

Eine neue Epoche in der Erklärung der Stiftshütte beginnt mit dem Werke von Bähr: „Symbolik des mosaischen Kultus" in zwei Bänden 1833—1839. Der erste Band ist ganz den prinzipiellen Erörterungen und der Stiftshütte gewidmet und erschien 1873 mehrfach modifiziert in zweiter Auflage. Bähr wendet die Ideen Kreuzers auf den mosaischen Kultus an. Besonders eingehend handelt er über die symbolische Bedeutung der Stoffe, Farben und Zahlen.

Obgleich Bähr auch viel Sorgfalt auf die technische Seite des Baues verwendet, hat sein Werk doch zu viel Fehler der Methode, als daß er die in Betracht kommenden Fragen hätte endgültig lösen können. In Sachen der Sprache macht er sich zu sehr von Autoritäten, namentlich den damals gangbaren hebräischen Wörterbüchern, abhängig und ohne ganz genaue und selbständige Exegese und namentlich Beachtung jeder Besonderheit des Ausdrucks war schon von vornherein vieles wenn nicht alles verloren. Die Grundgedanken sind Bähr verborgen geblieben. Die Vergleichung mit den kultischen Einrichtungen und Symbolen anderer Völker ist um so irreführender, wenn die Nachrichten davon so wenig zuverlässig sind, wie es damals noch vielfach der Fall war. Auch in der Heranziehung von biblischen Parallelen verfährt Bähr zu wahllos und unkritisch. Seine

---

Ara exteriore. David Miln: De cornibus Altaris exterioris. Dav. Millii: De Altari Mediatore. Blas. Ugolini: Altare exterius. Christian Ludov. Schlichter: De Mensa facierum. idem: De Panibus facierum. Blasii Ugolini: De Mensa et Panibus propositoriis. XI: Blas. Ugolini: Altare interius. R. Abraham b. David: Commentarius de Suffitu ex Schilte haggiborim, übers. von Ugolini. Jac. Meier: Diss. de suffittu. Dan. Weymar: Diss. de suffitu. Prosperi Alpini: De Balsamo Dialogus. J. Georg Michaelis: Diss. de Thuribulo Adyti. Georg Friedr. Rogal: Thuribulum. Joh. Braun: de adolitione Suffitus. Georg Mich. Doederlin: Exerc. de Candelabris. Blas. Ugolini: De Candelabro. Dazu in Bd. XII u. XIII 21 z. T. sehr umfangreiche Schriften über die Priesterkleider, Urim u. Thummim u. dgl. Ungefähr aus derselben Zeit stammen die Folianten des Bernard Lamy: De Tabernaculo Foederis, Paris 1720, und des Schleswigischen Pastors Johannes Lund: Die alten jüdischen Heiligtümer, von ihm „mit zierlichen und zur Erleuterung helffenden Figuren; wie auch aller Capitel wohlgefasseten Summarien und Marginalien, vermittelst dreyzehnjähriger Mühe und Forschung sorgsamst ausgearbeitet" und 1738 von Joh. Christ. Wolf (Hamburg) herausgegeben. Das Werk ist von behaglicher Breite und angenehm zu lesen. Verfasser und Herausgeber zitieren wieder eine Unmenge jetzt verschollener Schriften. Die Literatur der nächsten hundert Jahre nach Wolf findet man bei Bähr.

Symbolik ist scharfsinnig und zeugt von philosophischem Geist, ist aber viel zu verstiegen, fußt nicht auf den konkreten Verhältnissen und ist daher trotz aller Vorsicht, die er anwenden will, doch nur ein „Spiel gelehrten Witzes".[1]

Wenn man die spätere Literatur verfolgt, so bemerkt man, daß Bähr von weiteren Versuchen einer eingehenden symbolischen Deutung eher abgeschreckt hat, vielleicht allerdings weil man diese Seite der Sache nunmehr für erschöpft hielt[2], wie denn das Buch trotz aller Mängel auch heute noch mit Achtung genannt werden muß.

Um so eifriger wandte man sich jetzt den technischen Fragen zu, die mit großer Liebe und ausdauerndem Fleiße in einer Reihe von Schriften erörtert wurden. Unter diesen ist besonders die nicht umfangreiche, aber vorzügliche Arbeit von Ch. Joh. Riggenbach, Basel 1862 ²1867 zu rühmen. Das Technische ist hier ebenso besonnen wie gründlich und ohne Weitschweifigkeit, aber in angenehmer Darstellung behandelt. Nicht das Gleiche kann man in allen Stücken von dem oft phantasiereichen W. Neumann (Die Stiftshütte in Wort und Bild, 1861) sagen. Hingegen ist ein Aufsatz von Kamphausen in den Studien und Kritiken 1859 nicht zu übersehen. Auch Conrad Schick, die Stiftshütte, der Tempel usw. (1896) muß als Architekt von Beruf gehört werden. Dazu kommen natürlich sämtliche biblischen Realwörterbücher und Enzyklopädien[3], Altertümer[4] und

[1] Winer im Reall. II 532.

[2] Nur F. Friederich „Symbolik der mosaischen Stiftshütte" 1841 setzte der Bährschen Deutung eine ausführliche andere Darstellung entgegen: die anthropologische. Das Stiftszelt ist ein Sinnbild des Menschen. Dies wird bis in die wunderlichsten Einzelheiten durchgeführt, z. B. bis auf den Stirnbeinknochen des Säuglings. Fr. will gegen Bähr Luther verteidigen, der eine ähnliche Erklärung angedeutet hat. Es findet sich aber derartiges schon bei Jehuda Halevi im Kusari (II 26 ff.).

[3] Winer II 529—534. Riehm II 1533—1567. Schenkel V 405—417. Smith, Dictionary of the Bible III 1413—1421 (Tabernacle v. E. H. Plumptre), Hasting (Kennedy), Encycl. Bibl. IV 4861—4875 (J. Benzinger), Prot. Real-Encycl. ¹XV 92 ff. (Leyrer), ²XIV 712 ff. (Riggenbach), Wetzer u. Welte ²XI 801—812 (Düsterwald).

[4] Jahn III 226 ff., de Wette-Räbiger 268 ff., Ewald ³163 ff. 367 ff., Saalschütz II 318 ff., Keil ²82 ff., Scholz I 23 ff., Haneberg 161 ff., Schegg 406 ff., Benzinger 395 ff., Nowack II 53 ff.

Kommentare[1] zu Exodus, die fast alle unsern Gegenstand ausführlich behandeln.

Inzwischen aber waren der Stiftshütte Feinde erwachsen, die diese Arbeiten größtenteils illusorisch zu machen drohten. Schon die Kritik des englischen und französischen Freidenkertums des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts hatte die geschichtliche Wahrheit des ganzen Berichts in Zweifel gezogen. Man stellte sich das mosaische Altertum als einen Zustand primitiven Nomadentums vor und behauptete, die Israeliten hätten in der Wüste weder die Mittel noch die notwendigen Kunstfertigkeiten besessen, ein so kostbares und künstliches Heiligtum herzustellen. Diesen vorerst nur dilettantischen Bestreitungen wurde im neunzehnten Jahrhundert durch Vater, de Wette und Graf eine wissenschaftliche Begründung und Form gegeben. Namentlich Graf fügte das Argument hinzu oder sprach es doch erst in aller Schärfe aus, daß die nachmosaische Geschichte von dieser Stiftshütte nicht nur nichts wisse und berichte, sondern ihr auch durch viele Andeutungen widerspreche. Diese Stiftshütte habe es nie gegeben, sie sei das Phantasiegebilde eines späteren Schriftstellers, wahrscheinlich nach dem Muster des salomonischen Tempels entworfen. War dies begründet, dann hatten alle Versuche, die Stiftshütte technisch zu rekonstruieren, keinen Zweck mehr, höchstens konnten sie dazu dienen, das was sich der Verfasser gedacht hat und was am Ende gar nicht ausführbar war, anschaulich darzustellen.

Noch gefährlicher als die historische Kritik wurde die philologische. Denn sie setzte sogar den Text des Berichtes in Frage. Sie bestritt sowohl seine Integrität als seine Einheitlichkeit. Sie glaubte vielfach Fehler in der Textüberlieferung nachweisen zu können, nahm häufig Glossen und ungehörige Zusätze an und sah in dem Ganzen ein Konglomerat von Aufsätzen aus verschiedenen Zeiten. Ein wichtiges Gerät z. B., der Räucheraltar, sollte erst in später Zeit hinzugekommen sein. Mit diesen Ansichten, die heute die meiste Geltung haben, haben wir uns besonders auseinanderzusetzen und müssen sie daher zuvor eingehender referieren.

Der erste, der diesen Gegenstand kritisch untersucht hat, war

---

[1] (Raschi, Raschbam, Ibn Esra, Ramban, Ralbag, Abrabanel, Seforno, Mendelssohn) Kalisch, Knobel-Dillmann, Lange, Rawlinson, Strack, Holzinger, Baentsch.

J. Popper.[1] Er hat ein ganzes Buch darüber geschrieben, dessen Umfang (255 S.) freilich in keinem Verhältnis zu den gegebenen Belehrungen und Resultaten steht. Zunächst kann er des Staunens kein Ende finden, daß sich der ganze Text von c. 25—31 wörtlich in c. 35—40 Lev 8 wiederholt und daß dies, wie er meint, noch niemand bemerkt habe. Unmöglich kann sich derselbe Autor dermaßen abgeschrieben haben. Die Wiederholung kann nur von einem späteren Nachahmer herrühren. Ein anderer hat zur Ergänzung des Berichts auch die Ausführung des ganzen Baues hinzugefügt, nach Art der Interpolatoren aber das ganze Original Wort für Wort abgeschrieben. Freilich finden sich auch sonst im Pentateuch wörtliche Wiederholungen langer Stücke z. B. Gen 24 und die zwölfmalige Wiederholung Nu 7 12-84, ohne daß man doch dort die Integrität anfechten dürfte. Aber hier kommt ein zweites Argument hinzu und dies entscheidet. Der zweite Bericht ist allerdings aus dem ersten mechanisch abgeschrieben, zeigt aber doch gewisse Abweichungen und diese Abweichungen stimmen in merkwürdiger Weise mit den Differenzen der samaritanischen Rezension überein. Und nun zählt Popper ihrer eine große Menge auf. Die meisten bestehen darin, daß ein Wort hier plene, dort defective geschrieben wird, eine Aufzählung hier mit, dort ohne ו erfolgt, daß der Akkusativ hier durch את ausgedrückt wird, dort nicht, hier (25 18) heißt es שנים כרובים, dort (37 7) שני כרובים, hier (25 27) לבתים לבדים, dort (37 14) בתים לבד u. dgl. m. Am bemerkenswertesten ist, daß der eine Bericht (26 3. 5. 6. 17) von den Teppichen, Schleifen und Zapfen sagt אשה אל אחותה, der andere (36 10. 12. 13. 22) אחת אל אחת und 26 18-20 עשרים (ה)קרש gegen עשרים (ה)קרשים 36 24 f. = Sam.

Diese Differenzen des zweiten Berichts vom ersten und ihre Übereinstimmung mit dem Samaritaner sollen nach P. auf das Evidenteste nicht nur beweisen, daß der zweite Bericht abgeleitet ist, sondern auch sein Zeitalter verraten. Die Korrekturen des Samaritaners entspringen einem absterbenden Sprachgefühl und sind Erzeugnisse eines skrupulösen, mit Kleinigkeiten kramenden, vor allem aber auf die Ausfüllung angeblicher Lücken bedachten, diaskeuastischen, gelehrten Zeitalters. Diese samaritanische Diaskeue des Pentateuchs ist aber nur Ausläufer und Ausartung einer schon

[1] Der biblische Bericht über die Stiftshütte. Ein Beitrag zur Geschichte der Komposition und Diaskeue des Pentateuch. Leipzig 1862.

im Pentateuch selbst zu beobachtenden Tätigkeit und ihr verdankt der ganze zweite Teil seine Entstehung. Er entstammt jener Zeit ängstlicher Gesetzlichkeit, in der man das größte Gewicht auf die Feststellung legte, daß die göttlichen Befehle von Moseh und den Israeliten auf das genaueste erfüllt worden seien.

Noch weiter führt die Septuaginta. Diese folgt im ersten Teile durchaus dem hebräischen Texte, aber im zweiten zeigt sie von 36 8 ab die stärksten Abweichungen in der Reihenfolge der Kapitel und Verse und in vielen wichtigen Einzelheiten, so daß sie, gegen den Hebräer gehalten, ein Bild unlösbarer Verwirrung darbietet. Das Erste, was nach ihr angefertigt wird, ist nicht die Stiftshütte, sondern die Priesterkleidung = H 39 1 ff., dann folgt in zwei Versen die Anfertigung der Teppiche (= H 36 35-38), der Vorhof (= H 38 9-23), dann die Rechnungsablegung (= H 38 21-23); H 37 1-24 wird alsdann verkürzt wiedergegeben und H 37 25-29 (Räucheraltar) fehlt völlig. Nun verläßt der Grieche den Hebräer ganz und zählt mit οὗτος περιηργύρωσε oder οὗτος ἐποίησε verschiedene Arbeiten Beṣal'els auf. Jetzt kommen Brandopferaltar = H 38 1 ff., Salböl und Räucherwerk = H 37 29 und Waschbecken = H 38 8. Nach verschiedenen weiteren Irrfahrten kommt der Grieche endlich gegen den Schluß von H 39 wieder in das Geleise des masorètischen Textes.

Diese in der LXX einzig dastehende Konfusion erklärt sich, um Poppers Ausführungen kurz und geordnet zusammenzufassen, (was, nebenbei bemerkt, bei seiner unglaublichen Weitschweifigkeit und Verworrenheit Arbeit genug macht) folgendermaßen: der Grieche hat übersetzt, was und welche Ordnung er vorfand. Er begann mit den Priesterkleidern c. 39, weil zu seiner Zeit 36 8—38 20 im Hebräischen noch nicht vorhanden war. Erst später wurden im hebräischen Text 36 8—38 20 eingeschaltet, dessen Übersetzung der Grieche dann nach den Priesterkleidern in einem Nachtrag anbrachte. Aber während der palästinische Interpolator sklavische Wörtlichkeit erstrebte, verfuhr der Alexandriner kurz und summarisch. Es sind also in dem zweiten Bericht zwei Gruppen zu unterscheiden. Die ältere, c. 35. 36 1-7, 39. 40, die schon zur Zeit, als die LXX entstand, vorhanden war und die andere, 36 8—38 20, die erst später hinzukam. Dies bestätigt auch ihr verschiedener Charakter. Dem früheren Teil ist das geflissentlich immer wiederholte כאשר צוה יי׳ את משה eigentümlich, ein rührend naives, daher einem primitiven

Stadium der Diaskeue entstammendes Geständnis, nach dem ersten Bericht ergänzt zu haben.

Demgemäß ist unser hebräischer Text des Pentateuchs das Ergebnis einer bis in die letzten vorchristlichen Jahrhunderte fortgesetzten „Diaskeuase".

In der Tat ein verblüffendes Resultat, und wie sich zeigen wird, hat es großen Eindruck gemacht. Dennoch muß die Dürftigkeit, um nicht zu sagen, Fadenscheinigkeit der Beweise selbst dem blödesten Auge auffallen. Wir wollen ganz davon absehen, daß Popper mit einer Anzahl unbekannter oder zweifelhafter Größen arbeitet. „Der" Samaritaner liest — „die" Septuaginta übersetzt. Welcher Samaritaner? Was für eine Septuaginta? Für P. ist offenbar der beliebige Abdruck, der ihm gerade zur Hand war, der Samaritaner und die Septuaginta. Er äußert nicht den leisesten Zweifel, ob diese allerspätesten Drucke wirklich genau das geben, was der Feder des samaritanischen Diaskeuasten und des griechischen Übersetzers vor zweitausend Jahren entflossen ist, und macht daher auch nirgends einen Versuch, zu den ursprünglichen Texten vorzudringen. Ja, auch seiner hebräischen Bibelausgabe durfte er nicht ohne weiteres trauen, wenn er auf solche Minutien wie scriptio plena oder defectiva baut. Bedenklicher ist die Naivität seiner Argumentation. Ihm ist die Wiederholung in diesem Berichte unerträglich und doch führt er selbst eine zwölfmalige Wiederholung in demselben Werke an (Nu 7) und gibt sich obendrein noch alle Mühe, diese Wiederholung als ursprünglich und wohlüberlegt nachzuweisen. Aber damit ist ja sein erstes Argument schon totgeboren! Denn warum könnte nun nicht auch die Wiederholung in unserem Bericht ursprünglich und wohlüberlegt sein? Dies muß P. denn auch selbst gestehen (S. 59). Aber der Samaritaner soll den Ausschlag geben. Indessen, es ist doch sonnenklar, daß man ebensogut behaupten kann, der Samaritaner hat seinen ersten Bericht nach dem zweiten retouchiert und zwar nicht weil der zweite Bericht ihm sprachlich und zeitlich näher steht sondern weil er ihm als Ausführung der authentische zu sein schien. Und man braucht den Samaritaner nur einigermaßen zu kennen, um von vornherein gewiß zu sein, daß dies die wahre Sachlage sein wird. Aber der Poppersche samaritanische Beweis ist in sich selbst gar brüchig und muß sich öfter der beliebten Flicken für löcherige Hypothesen bedienen, wie: allerdings, übrigens u. dgl., z. B. das angeblich ältere ארם אל אחיו

hat „allerdings“ auch der zweite Bericht (37 9), der „sonst“ אל אחד schreibt, 26 26 בריחים עצי שטים gegen 36 31 בריחי עצי ש' st. cstr. (= Sam.), was sich „übrigens“ 25 13 (älterer Bericht!) gleichfalls findet; ibid. לקרשי צלע המשכן האחד gegen האחת, „der Samaritaner schwankt in dem Genus (cfr. 37 8) und folgt hier dem ersten Bericht“; 26 29 טבעתיהם, 36 34 טבעתם, „hier folgt der Samaritaner ebenfalls der leichteren Lesart der ersten Relation“; 36 32 צלע fehlt, „während es der erste Bericht 26 27 und der samaritanische Text beidemal haben“.

Das späte Sprachgefühl ist gleichfalls eine fragwürdige Potenz. Daß z. B. die Fortlassung der nota accus. את durchaus Zeichen früherer Zeit sein müsse, wäre erst noch zu beweisen. Man braucht nur einen beliebigen Band der Mischna aufzuschlagen, um zu sehen, daß gerade in diesem spätesten Hebräisch der Accusativ ohne את ganz gewöhnlich ist. Der Wechsel von על und אל findet sich durch alle Bücher des A. T. und ist gerade ein Zeichen des Lebens der Sprache, denn nachdem sie einmal tot war, gab es nur noch על, aber 36 29 hat der Hebräer אל im zweiten Bericht und der Samaritaner auch im ersten. Überhaupt sind die allermeisten Differenzen der Art, daß man sie mit größerem Recht auf die Rechnung der Masora als des Verfassers setzen kann und die wenigen wirklich erheblichen erklären sich auf ganz andere Weise.

Endlich, und das ist eine Hauptschwäche dieses Beweises: der Samaritaner ist in der Tat ein Diaskeuast, aber wenn man behauptet, daß auch die Wiederholungen, Zusätze u. dgl. im hebräischen Text Diaskeuase sind, so nimmt man ja das zu beweisende voraus. Wie, wenn dies schon die Art des ursprünglichen Verfassers wäre? Und wiederum ist es Popper selbst, der sein eigenes Argument erschlägt. „Wir haben demnach den ganzen zweiten Teil unserer Relation als das Produkt jenes Strebens der späteren Überarbeitung zu betrachten, überall die genaueste Harmonie zwischen den göttlichen Anordnungen und deren menschlicher Ausführung zu konstatieren. Wir finden diesen Gesichtspunkt zwar schon bei der ganzen Darstellung des Pentateuch, besonders der gesetzlichen Stücke tief zugrunde gelegt: überall, sehen wir, wird dieses Moment hervorgehoben, überall heißt es: „und Moseh tat, was ihm der Herr befohlen“ u. dgl. m., und es könnte manchem scheinen, als sei dies etwas der pentateuchischen Darstellung und ganzen Anlage der Erzählung so Ursprüngliches, daß hier schwerlich von einer später durch Über-

arbeitung erst eingetragenen Tendenz die Rede sein könne" (S. 80). Nun ja, uns scheint eben dieses!

Wahrhaft naiv ist auch Poppers Anschauung von der Septuaginta: „Wenden wir uns nunmehr zu der Frage: wie mochte diese Entartung des Textes entstanden sein? Woher rührt diese abnorme Erscheinung? Unmöglich konnte doch eine einmal eingerissene Textverderbnis, wenn sie nur durch Nachlässigkeit der Abschreiber oder sonst ein äußerliches Versehen entstanden war, sich auf die Dauer erhalten: sie hätte bald bemerkt und wieder verbessert werden müssen, aber nicht verewigt" (S. 132). „Warum ist diese Konfusion nicht bei Zeiten, wie so viele andere Schäden, wieder ausgebessert?" (S. 151). Unmöglich konnte! Hätte müssen! — Jeder, der nur einmal die kleinste textgeschichtliche Untersuchung über die alten Bibelübersetzungen geführt hat, hat es sattsam erfahren, daß nichts ein zäheres Leben hat als Verderbnisse gerade dieser Texte, daß es ihr Verhängnis ist, sich immer tiefer einzufressen, daß der Knäuel immer verworrener wird. Wenn der Grieche wirklich den successiven Interpolationen des Hebräers successive übersetzend nachkam, wobei er immer orientiert sein mußte, was mit dem hebräischen Texte in Palästina vorging, warum hat er seine neuen Übersetzungen nicht an derselben Stelle eingefügt, wo der Hebräer seine Zusätze machte? Daß die Septuaginta in ihrem heutigen Zustande wegen ihrer heillosen Verwirrung als kritischer Zeuge absolut unbrauchbar ist, sollte jedermann einsehen. Wenn irgend ein Text das Werk fortgesetzter und zwar einer immer ärgere Konfusion stiftenden „Diaskeue" ist, so ist es die Septuaginta.

Schließlich hat der Leser des Popper'schen Buches beständig die Frage auf der Zunge: wenn der jetzige Bericht über die Ausführung erst spätere Interpolation ist, wo ist denn der ursprüngliche geblieben? Denn berichtet mußte die Ausführung der Befehle doch werden. Ist keine Spur davon übrig? Das ist um so unwahrscheinlicher, als ja der jetzige Ausführungsbericht nicht mit einem Male, sondern Stück für Stück eingerückt, also nicht gleich ein vollständiger Ersatz geschaffen worden ist. An dem Gleichnis, mit dem Popper diese Frage erledigen zu können meint, können wir uns nicht genügen lassen. „Wie der Bericht auf einer früheren Stufe seiner Gestaltung beschaffen gewesen sein möge, können wir jetzt nicht mehr wissen, so wenig wir es einer Pflanze

nach ihrer Entfaltung ansehen können, wie sie in ihrer einfachen Gestalt gewesen sein möge" (S. 82).

Eine unparteiische Beurteilung kann Poppers Buch keinen wissenschaftlichen Wert zuerkennen. Wir sehen von seinen formellen Mängeln ab, obgleich man angesichts ihrer schwer die Ironie unterdrücken kann, daß es mit seinen beständigen Wiederholungen, Einschaltungen, Nachträgen u. dgl. viel Ähnlichkeit mit dem Bericht von der Stiftshütte in der Septuaginta hat und als das Werk einer vielfältigen Diaskeue gelten könnte, wenn wir nicht wüßten, daß es von Einem Verfasser ist, so daß es eigentlich die sprechendste Widerlegung darstellt. Aber alle Hypothesen sind hinfällig, Popper hat den ganzen Bericht absolut nicht verstanden und auch nicht die geringste Einzelheit ist durch ihn besser als früher erklärt worden. Das Buch ist gänzlich verfehlt und unfruchtbar.

Und doch kann der große Erfolg, den es hatte, nicht Wunder nehmen. Es brauchte nur an den richtigen Mann zu fallen, der seinen Inhalt scharf zu formulieren verstand, dann stellte es sich als eine entschiedene Konsequenz der längst an der Arbeit befindlichen Quellenanalyse des Pentateuchs und der Tendenz, ihn möglichst spät hinabzusetzen, heraus. Und keinen besseren Fürsprecher konnte es finden als Abr. Kuenen. In einem Überblick über die letzte Entwicklung der alttestamentlichen Wissenschaft, den er in der Theol. Tiydschrift 1870 veröffentlichte, und den Wellhausen in seiner Bearbeitung der Bleekschen Einleitung aufgenommen hat, erklärt er Poppers Buch neben Grafs „geschichtlichen Büchern des A. T.", bekanntlich der Begründung der neueren Bibelkritik, und dem Werke des Bischofs Colenso für eine der bedeutsamsten Erscheinungen auf diesem Gebiete. 1853 hatte Hupfeld den zweiten Elohisten entdeckt oder wiederentdeckt, Graf sollte bald den Priesterkodex für nachexilisch erklären und nun wurde gezeigt, daß der Priesterkodex — denn zu ihm gehört Ex 25—31, 35—40 — nicht ein einheitliches Werk, sondern zusammengesetzt, zu verschiedenen Zeiten entstanden und erst sehr spät zum Abschluß gebracht sei. In seiner Einleitung hat dann Kuenen sich die Resultate Poppers im wesentlichen zu eigen gemacht.

Nachdem der Meister gesprochen und sich auch der für alle Späteren den Ton angebende Wellhausen trotz aller Klauseln und anderer Wendungen im ganzen mit dem „gelehrten Rabbiner" ein-

verstanden erklärte, war die Sache für die Jüngeren entschieden. Es half nichts, daß Nöldeke sich ablehnend verhielt und der große Sprachkenner sich besonders gegen Poppers Sprachbeweis aus dem Samaritaner wandte. Selbst der spröde Dillmann kann nicht umhin, spätere Um- und Überarbeitungen mancherlei Art zuzugeben und manches mit Mißtrauen zu betrachten, wenn er auch die Meinung, daß die beiden großen Wiederholungsstücke erst aus dem Gesetzesstudium der Gelehrten und ihrer fortgesetzten diaskeuastischen Tätigkeit heraus allmählich und zwar ganz neu hinzugewachsen seien, nicht billigen will.

In eine neue, eigene Wege gehende, Untersuchung nahm dieses Stück des Pentateuchs erst wieder A. Klostermann.[1] Poppers Arbeit ignoriert er. Ihn verdrießt es schon, daß ihn Wellhausen den „gelehrten" Rabbiner nennt.

Nach einigen Erwägungen über den Ort, an dem unser Bericht im Pentateuch eingesetzt ist, bespricht Kl. die außermasoretische Überlieferung, namentlich der Septuaginta. Er geht, wie sich für jemand, der 35 Jahre nach Popper schreibt, von selbst versteht, auf die vorhexaplarische Textgestalt zurück, soweit sie sich ermitteln läßt, was freilich nur in mäßigen Grenzen möglich ist und zeigt an Beispielen, daß sie eine Geschichte gehabt habe. Z. B. der ganze auffallende Absatz Gr c. 38 verdanke seine Entstehung einem überschüssigen *και* 37 19, das nichts anderes als mißverständliche Dittographie aus vorhergehendem *χαλκοῖ* sein soll und später vom Rande in den Text gekommen sei. Was jetzt im Griechen gegen den Hebräer fehlt, sei ausgelöscht und die andere Reihenfolge des Vorhandenen mache den unabweisbaren Eindruck überlegsamer Anordnung und der Zusammenschiebung von aus dem Zusammenhang gerissenen Fragmenten. Obgleich nun Kl. zu dem Ergebnis kommt (S. 76 f.), daß bei der Frage nach der Ordnung und im Großen auch nach dem Umfang, welche der Abschnitt Ex 25—40 im ursprünglichen Pentateuch gehabt habe, die Abweichungen des Griechen wie der Samaritaner (Pentateuch und Targum) ganz bei Seite zu stellen sind und wir uns nur an den Hebräer zu halten haben, obgleich er selbst reichliche Beispiele für die Launenhaftigkeit des Übersetzers, also die Unbrauchbarkeit seines Textes gibt, so ver-

[1] Neue kirchl. Zeitschrift VIII (1897) 48—77. 228—253. 298—328. 353—383.

bessert er doch an vielen Stellen nach ihm und sogar nach dem Samaritaner und geht so weit anzunehmen, daß eine im Hebräer vorgenommene Rezension (überall für ברית eingesetztes עדת) im Griechen nicht ebenso durchgreifend vollzogen worden sei. Allerdings verbessert Kl. den Hebräer niemals bloß deswegen, weil die LXX anders lesen, sondern sie geben ihm nur die Bestätigung selbständiger Erwägungen. Indessen, obgleich diese Einschätzung der LXX, die aus einer ganz andern Bekanntschaft mit dieser Übersetzung hervorgegangen ist, gegenüber der Popper-Kuenenschen eine erhebliche Entwertung bedeutet, so leidet sie doch an nicht zu rechtfertigender Inkonsequenz. Wer die LXX kennt, dem muß ein eigener Fund eher verdächtig vorkommen, wenn sie oder gar die Samaritaner ihn bestätigen. Denn diese alten Kritiker haben überall, wo sich dem ersten Blicke Anstöße zeigten, die oberflächlichsten und scheinendsten aber gerade deswegen bei tieferem Eindringen unzureichenden Auskünfte ergriffen. Die Übereinstimmung vieler modernen Conjekturen mit den alten Übersetzungen erklärt sich einfach daraus, daß es die gleiche Art Kritik ist, die oft genug heute wie damals geübt wird. Der Septuaginta und dem Samaritaner, die unzählige Beweise ihrer Korruption geben, muß alle Fähigkeit, gegen den Hebräer, der ebensoviel Beweise seiner Treue und Zuverlässigkeit gibt, Zeugnis abzulegen, rundweg abgesprochen werden. Es wird sich herausstellen, daß die Korrekturen Klostermanns, die er durch die LXX oder durch die Samaritaner stützt, sämtlich verfehlt sind.

Indem sich nun Kl. dem masoretischen Text und seinen Problemen zuwendet, kommt er auf eine schon früher von ihm entwickelte Theorie, die man die Gesangbuchtheorie nennen könnte. Wie die kirchlichen Gesangbücher der christlichen Gemeinschaften, so hat auch der Pentateuch als maßgebendes Gemeindebuch Rezensionen (und Modernisierungen) namentlich der Sprache erfahren. Dies glaubt Kl. an dem Wechsel der Ausdrücke für die Lade (Bundeslade und 'Edutlade, welch letzteres die spätere Rezension durchgesetzt hat) an dem wechselnden Umfang der Begriffe הקדש und המקדש, sowie אהל und משכן nachweisen zu können. Diese verschiedenen Begriffe gehen auf verschiedene Quellen, die jede für sich einen konstanten Sprachgebrauch hatten, zurück. Ihre Angleichung machte sich durch die literarische Vereinigung der verschiedenen Berichte notwendig. Spätere Abschreiber oder Text-

rezensenten gingen mit Umänderungen, Erweiterungen und glossatorischen Zusätzen auf derselben Bahn.

Man muß Kl. dankbar dafür sein, daß er von neuem die Aufmerksamkeit auf diese Verschiedenheiten gelenkt hat.[1] Sie dürfen nicht ignoriert werden, aber die Erklärungen Kl.s können nicht bestehen.

Hiernach wendet sich Kl. zur literarischen Komposition von Ex 25. 31 und 35—40. Ansprechend ist der Versuch, in der Anordnung durchgehends die Siebenzahl in Analogie der Weltschöpfung und zwar in heptadischer Gliederung nachzuweisen. Aber wirklich haltbar ist von alledem nur die schon vom Midrasch konstatierte Beziehung von 39 32. 43 auf Genesis 2 1 f., 1 31.[2] Die Siebenzahl läßt sich nur mit Anwendung von Korrekturen (am stärksten 27 2. 3, 29 39 p. 306 f.) durchführen und die Vergleiche sind nicht immer zutreffend. Z. B. für siebenmaliges ועשית brauchen wir nicht sieben Tage der Schöpfungswoche sondern sieben Schöpfungswerke oder entsprechende Schöpfungsworte.

Die einzelnen Stücke sind aus verschiedenen Werken, wo sie in einem andern Zusammenhang standen, ausgehoben und nach mancherlei Erwägungen in die jetzige Einheit gebracht worden. Nach 25 10 soll vom Verfasser eine Darstellung unterdrückt worden sein, welche den ganzen Bau als eine dem Moseh von Gott auf dem Berge gezeigte Vision beschrieb. Sie hat etwa folgenden Entwurf gehabt: „Da sprach Jahve: ich habe den Kindern Israel versprochen, daß ich ihr Gott sein wolle. Deshalb sollst du ihnen befehlen: stellt mir ein Heiligtum her, daß ich in eurer Mitte wohne. Und nun steig herauf zu mir, daß ich dich sehen lasse das Musterbild der Wohnung, die ihr machen sollt. Und habe acht, daß du es genau so machst, wie ich es dich auf dem Berge sehen lasse! Und als Moseh hinaufstieg und seine Augen erhob, da, siehe, lag es auf dem Berge wie ein Wohnzelt und folgendes war seine Gestalt usw.“ Wenn dann die Beschreibung dessen zu Ende war, was er gesehen, so konnte es weiter heißen: „und als Moseh mit der Betrachtung zu Ende gekommen, sprach Jahve zu ihm: das ist das Musterbild der Wohnung und aller ihrer Geräte, und nun befiehl den Israeliten, daß sie das zu seiner Ausführung Erforderliche zusammenbringen, und stelle daraus

[1] Jedoch s. schon Abrabanel.

[2] S. Tanchuma ויקחל Buber II 122. Ferner יצחק עקדת 140a, 212a.

her usw." (S. 315—322). Diese sozusagen visionäre Quelle enthielt also allein schon alles doppelt. Sie ist die Hauptquelle. Daneben lag dem Verfasser eine zweite parallele Darstellung vor, die ein entweder von Anfang an integrierender oder später mit ihm vereinigter Hauptteil des vom Sinai stammenden sogen. Heiligkeitsgesetzes war. Hier lag der Darstellung der Zweck zugrunde, das Amt des Priesters und die auf die verschiedenen Räume und Apparate der gottesdienstlichen Stätte bezogene Mannigfaltigkeit seiner Geschäfte agendarisch zu bestimmen. Als Objekte dieser priesterlichen Tätigkeiten mußten auch jene in geordneter Reihenfolge aufgezählt und kurz charakterisiert werden (da hätten wir also z. B. die Lade schon zum dritten Mal beschrieben). Beide Quellen kombinierte der Verfasser in 25—31 so, daß er sich in der ersten größeren Hälfte von der zuerst genannten leiten ließ, in der zweiten kleineren (von 27 20 an) überwiegend die zweitgenannte benutzte (S. 314).

Im einzelnen glaubt Kl. konstatieren zu können:

27 20. 21 hatte seinen ursprünglichen Ort Lev 24 (S. 308), und vor 27 20 stand in dieser Quelle ein Befehl über den Leuchter.

Vor 29 5 stand in dieser Quelle ein Befehl über die Priesterkleider, vor 29 36 über Herrichtung des Opferaltars (S. 313).

29 38 ff. ist aus dem Heiligkeitsgesetz (S. 310).

30 1 ff. (Räucheraltar) stand ursprünglich hinter 25 (37) vor 26 31 (S. 312).

Vor 30 7 hat der Verfasser den Räucheraltar der Priesteragende zugunsten dessen der visionären Quelle unterdrückt und mit diesem die priesterliche Anweisung verknüpft (S. 313).

Die Stücke 30 11-16. 17-21. 22-33. 34-38 stammen aus ursprünglich anderem Zusammenhang (S. 300—303).

31 12-17 (Sabbatgebot) ist einem größeren Zusammenhang von Gesetzen dauernder Gültigkeit entnommen (S. 302).

In dem Wiederholungsstück 35—40 stammt 35 23 (Sabbatgesetz) nicht von unserm Verfasser, sondern wahrscheinlich aus dem Heiligkeitsgesetz und selbst der Verfasser hatte ihm nicht diese Stelle angewiesen. Die vermutliche Reihenfolge ist 35 1. 11-19. 4-10. 2-3, d. h. 11-19 und 2-3 haben ihre Stelle getauscht (S. 326).

In 35 1—36 7, einem Abschnitt, dessen Text an sehr vielen Gebrechen leidet und der, schwerlich freilich in seiner gegenwärtigen Ordnung, unserm Verfasser angehört, ist der erste Erzähler berück-

sichtigt (S. 324), aus dessen Schrift 33 7 in einer von Kl. vorgenommenen Herstellung, welche einen Befehl Gottes וּנְטֵה לִי וְקָרָא לוֹ ergibt, ausgehoben ist (S. 243).

38 21 ist Schluß eines alten Inventurverzeichnisses über die den Levitengeschlechtern anvertrauten Heiligtümer, von welchem sich der Verfasser schon 36 8—38 20 hat leiten lassen und das sich formell und materiell mit Nu 3. 4. 10 11 ff. berührt. Dieses Buch der Ordnungen des wandernden Heiligtums und des israelitischen Heerlagers ist verwandt mit der in 25 10—27 19 vorzugsweise ausgeschöpften Quelle und wurde vom Verfasser vielleicht schon als ein organischer Bestandteil desselben Werkes vorgefunden (S. 326 ff.).

c. 39. 40 endlich sind Eigentum des Verfassers.

In einem Schlußartikel macht Kl. den Widersinn einer Entstehung dieser Komposition im Exil klar und versetzt sie seinerseits mit beachtenswerten Gründen in die Zeit Davids und des salomonischen Tempelbaus. — —

Auch all der Scharfsinn dieser Quellenanalyse ist vergeblich aufgewandt. Der ganze Bericht ist eine unzerreißbare Einheit. Kein Buchstabe darf geändert werden. —

Aber es ist überhaupt der Sinn dieses umfangreichen Textstückes weder im ganzen noch in allen Einzelheiten bisher richtig erkannt worden. Nur die Exegese kann die Rätsel lösen, und sie wird uns Aufschlüsse gewähren, die für die Mühseligkeiten des Weges, den wir vorhaben, reichlich entschädigen werden. —

In der folgenden Erklärung nenne ich den ersten Bericht c. 25—31 A, den zweiten 35—40 Lev 8. 9 B und stelle zunächst eine Reihe Axiome und Thesen auf. Teils verstehen sie sich von selbst, sind aber nichts destoweniger in der Regel nicht beachtet worden, wodurch die schwersten Irrtümer entstanden sind, teils wird sich ihre Richtigkeit erst im Verlaufe der Erklärung selbst ergeben, dann aber hoffentlich willig zugegeben werden.

1. Der Text ist nach Reihenfolge und Wortlaut vollkommen intakt erhalten.

2. Die alten Übersetzungen insbesondere die Septuaginta sind als Zeugen gegen den masoretischen Text wertlos.

3. Alle Berichte des Pentateuchs über die Stiftshütte, ihre Besorgung und den Dienst an ihr bilden eine widerspruchslose schriftstellerische Einheit.

4. Jedes Wort ist auf das Genaueste abgewogen. Der Verfasser hatte Zeit und hat seinen Gegenstand gründlich und bis in alle Einzelheiten durchdacht, ehe er schrieb.

5. Jede Besonderheit und Abweichung des Ausdrucks hat ihren besonderen Grund und Sinn. — Kehrt ein signifikanter Ausdruck bei einer andern Sache wieder, dann ist zu prüfen, ob nicht zwischen den beiden Gegenständen ein innerer, durch diesen Ausdruck markierter Zusammenhang statthat. Dies ist das hermeneutische Prinzip des Talmuds גזרה שוה (Isorrhem) und ähnliche Normen. Es heißt z. B. von mehreren Gegenständen, daß sie aus reinem Golde gemacht werden sollen, von andern nur: aus Gold. Es muß untersucht werden, ob jene Gegenstände eine innere Beziehung aufeinander haben. Oder: viermal kommt im Pentateuch der Satz vor: „zwanzig Gera ist der Sekel". An allen Stellen muß bei dieser Bemerkung dieselbe oder eine ähnliche Absicht obwalten.

6. Der Grundunterschied von A und B ist der, daß A das Heiligtum beschreibt und erklärt, wie es sich fertig präsentiert und in Bezug auf seine Zwecke, B wie es seinen Zwecken entsprechend hergestellt, auseinandergenommen und transportiert wird.

7. Der Verfasser will keine technische, zur Reproduktion ausreichende Beschreibung geben. Sein Bericht enthält schlechterdings nichts, was nicht zum Ausdruck der — sehr wenigen — leitenden religiösen Gedanken unbedingt nötig ist, also nichts, was nur technisch ist, was der Zweckmäßigkeit oder als Zierrat dienen soll. — Die Feststellung dieses noch niemals prinzipiell anerkannten und durchgeführten fundamentalen Grundsatzes ist von der größten Wichtigkeit. Man hätte ihn längst, z. B. an dem Leuchter, statuieren können, wo er in die Augen springt. Es wird zwar beschrieben, wie viel Röhren er haben soll, desgleichen, wie viel „Kelche, Knospen und Blüten", und nachdrücklich eingeschärft, ihn aus Einem Stück zu machen, aber gerade was für die technische Herstellung am wichtigsten ist wird verschwiegen. Bei allen andern Gegenständen werden stets die Dimensionen angegeben, vom Leuchter wird weder gesagt, wie hoch noch wie breit er sein sollte. Wie sollten die „Röhren" zueinander oder zum Schafte stehen? rechtwinklig, gebogen oder wie sonst? Nach dem bloßen Wortlaut hat man nicht das geringste Recht, sich ihn als siebenarmigen Leuchter vorzustellen und abzubilden. — Dieser Grundsatz macht alle Anklagen, daß der Verfasser seine Aufgabe, eine ausführliche und deutliche

Beschreibung zu geben, nicht erfüllt habe, gegenstandslos. Denn die Aufgabe, die man ihm imputiert, ist nie sein Vorhaben gewesen. Nicht minder aber macht dieser Grundsatz alle Versuche einer Nachbildung zu nichte.

8. Jede Deutung muß mit der Gesamtheit der religiösen und kultischen Ideen des Verfassers in Einklang und organischem Zusammenhang stehen.

9. Alle Vergleiche mit Außerisraelitischem, sofern sie etwas erklären sollen, sind fernzuhalten.[1]

I

1. Einleitung A 25,1-9; B 35,4-9.

„Gott redete zu Mose also: rede zu den Israeliten, daß sie eine תרומה für mich heranschaffen (לקח) sollen, von jedem, den sein Herz antreibt, sollt ihr meine ת nehmen und dies ist die ת, die ihr von ihnen nehmen sollt". Es wird betont, daß es eine תרומה, d. h. eine verhältnismäßige Abgabe vom persönlichen Vermögen (מאתם) für Gott und gottesdienstliche Zwecke sein soll. Daher wird das Nomen wiederholt, desgleichen dreimal das Verbum לקח. Der Plural bezieht sich auf die Empfänger, die Mose zur Seite stehen. Die Abgabe soll freiwillig (נדב) sein. Die Gegenstände sind nach ihrer stofflichen Verwandtschaft, der Rangordnung ihres Wertes und der Reihenfolge der herzustellenden Arbeiten aufgezählt. Metalle: Gold, Silber, Erz; Zeuge: Violetter Purpur (תכלת), roter Purpur (ארגמן), Karmesin (תולעת שני), Byssus, (שש) Ziegenhaar, rotgefärbte Widderfelle, Tachaschfelle; Schittimholz. Bis hierher sind alle Glieder durch ו verbunden. Jetzt folgen asyndetisch: Öl zur Beleuchtung; Gewürze zum Weiheöl und zum Räucherwerk der Spezereien; Schohamsteine und Füllungsteine für den Ephod und für den Choschen. — Schon diese Kleinigkeiten verraten viel. Die Aufzählung zerfällt in vier Gruppen. Am Ende der ersten steht das Schittimholz, erst nach allen Zeugen, nicht bei den Metallen. Auch das Holz nämlich gehört zu den Zeugen, insofern man aus ihm gleichfalls Geräte macht, welche etwas enthalten, umfassen und bekleiden sollen. Es

[1] Für alle antiquarischen Fragen, auf die einzugehen nicht in meinem Plane liegt, z. B. was תחש sei, was כרוב u. dgl., verweise ich auf Dillmann.

ist das festeste aller Zeuge und kommt nach dem Leder. Lev 11 32 כל בגד וכל כלי עור וכל מעשה כלי עץ או בגד או עור או שק, Nu 31 20 עזים וכל כלי עץ. Holz ist der festeste der vegetabilischen Stoffe. Der härteste der mineralischen Stoffe ist der Stein, daher so häufig עץ ואבן oder אבן ועץ. Ex 7 19; Dt 4 28, 28 36. 64. 29 16; 2 K 19 18; Jer 3 9; Ez 20 32; 1 Chr 22 14; 2 Chr 2 13. Alle vegetabilischen und tierischen Stoffe kann der Mensch sich erzeugen lassen, die mineralischen kann er nur finden und bearbeiten. Der Kern des ganzen Heiligtums sind die Tafeln von Stein in der Lade von Holz. Alles andere dient nur dazu, diese Tafeln von Stein in der Lade von Holz zu umkleiden, zu bedecken und zu schützen. Darum steht das Schittimholz zuletzt, als nächstes denken wir schon an die Tafeln selbst. — Darauf kommt der Dienst des inneren Heiligtums: Öl zur Beleuchtung; darauf das, was das ganze Heiligtum weiht: das Weiheöl, mit dem stets das Räucherwerk verbunden ist. Die Reihenfolge entspricht der von 27 20 f., 30 22-33. 34-38 und beweist bereits, daß jene Stücke an richtiger Stelle stehen. — Der zweite Hauptteil der Arbeiten sind die Priesterkleider. Sie werden aus denselben Materialien gemacht und ihre Bedeutung gipfelt in den Namen der Kinder Israel auf den Steinen des Ephod und Choschen. So schließt der erste Hauptteil für das Heiligtum mit dem Holz, der zweite für die Priester mit den Steinen. ולקטורת הסמים kann nicht heißen und für das Räucherwerk die Spezereien. Kein Nominativ hat den Artikel, auch spricht 30 7 dagegen. Vor ולק' הס' ist בשמים zu ergänzen und gemeint ist der Weihrauch לבונה 30 34. Die Schohamsteine werden sowohl für den Ephod (ihrer zwei) als für den Choschen benötigt.

In B mußte wegen der andern Einleitung einiges geändert werden. תרומה ליי' und תרומת יי' im Munde Mosehs entsprechen dem תרומתי לי und תרומה im Munde Gottes, כל נדיב לבו für כל איש אשר ידבנו לבו blickt auch bereits auf v. 22 und läßt auch die Frauen zu. Moseh sieht ihnen bereits die Lust zum Geben an, daher יביאה את. Die Stoffe folgen in derselben Reihenfolge, aber alle durch ו' verbunden. Denn für B sind sie alle Arbeitsmaterialien, den Arbeiter oder Geber geht die innere Zusammengehörigkeit der Gruppen nichts an.

„Und sie sollen mir ein מקדש machen, daß ich in ihrer Mitte wohne". Mit diesem lapidaren Satz sind Zweck,

Charakter und Ziel aller befohlenen Veranstaltungen angegeben. Es kommt daher viel auf das richtige Verständnis an.

Nicht ein משכן, noch ein אהל מועד oder ein קדש sollen sie machen, sondern ein מקדש, eine Sache, Einrichtung oder Stätte, woran dasjenige geübt werden oder gelten kann, was durch die Wurzel קדש ausgedrückt wird. Und zwar soll es das „für Gott"; d. h. in Beziehung auf ihn sein, also eine Gott „heilige" Sache. Dann will Gott — nicht in dem Mikdasch, sondern — in ihrer, der Israeliten, Mitte wohnen. Die Existenz eines von den Israeliten für Gott gemachten Mikdasch ist die Voraussetzung für sein Wohnen unter ihnen. Ohne ein solches wird Gott nicht unter ihnen wohnen. Damit ist die Grundidee aller folgenden Dinge angegeben. Es ist der Begriff der Heiligkeit mit der Abzweckung auf Gott. Ferner ist damit gesagt, daß Gott bislang nicht unter den Israeliten wohnte und daß, wo er bisher und sonst wohnte (שכן), eine dem Mikdasch entsprechende Stätte sein müsse. Dies sind der Himmel und der Sinai.

Als Gott dem Mose zum ersten Male am Horeb erscheint, ruft er ihm zu: tritt nicht näher, ziehe deine Schuhe von deinen Füßen, denn der Ort, auf dem du stehst, ist אדמת קדש, heiliges Erdreich (3 5); (nicht אדמה קדשה, denn der Platz ist nicht an sich selbst heilig, aber er hat eine Beziehung zu Heiligem).

Als die Israeliten aus Ägypten ziehen, da „geht Gott vor ihnen her" des Tages in einer Wolkensäule, um sie den Weg zu führen, und des Nachts in einer Feuersäule, um ihnen zu leuchten, so daß sie tages wie nachts ziehen konnten. Es wich die Wolkensäule nicht des Tages und die Feuersäule des Nachts vor dem Volke (13 21 f.). Diese Wolkensäule (עמוד הענן) heißt weiterhin (14 19 cfr. 24) מלאך האלהים (wie die Feuerflamme 3 2 מלאך יי). Als die Israeliten in der Wüste Sin lagern und murren, da erscheint fern in der Wüste die Herrlichkeit Gottes (כבוד יי) in der Wolke (16 10). Also bisher hatte Gott auch in den sichtlichen Erscheinungen der Wolke und des Feuers nicht unter den Israeliten geweilt. Als sie am Sinai angelangt sind, befindet sich Gott auf dem Berge. Hierher hat er das Volk auf Adlerfittichen getragen und zu sich gebracht (19 4). Dorthinauf muß Mose steigen, um mit Gott zu reden, von dort spricht Gott zum Volke. Aber auf den Sinai ist Gott erst hinabgestiegen (v. 11. 18. 20), nämlich vom Himmel (20 22), in einem dicht rauchenden Feuer (19 18).

Der Sinai ist bisher ein Mikdasch Gottes des Heiligen gewesen. So wird er ausdrücklich in dem Liede am roten Meere genannt. „Wer ist wie du unter den Mächten, o Gott? prangend in Heiligkeit (בַּקֹּדֶשׁ) .... du leitest sie mit deiner Macht zu deiner heiligen Wohnung (נוה קדשך) ...., du bringest sie (s. o. 19 14) und pflanzest sie an den Berg deines Erbes, an der Stätte, die du zu deinem Sitze gemacht, dem Mikdasch, das deine Hände gebildet" (15 11 ff.). Damit ist weder, wie man es gewöhnlich erklärt[1], der Zion-Moria oder Schilo noch das Bergland Kanaan gemeint, sondern der Sinai. Es ist ja schon an sich nicht gut denkbar, daß ein Redaktor ein Lied, das Israel bis Schilo oder Jerusalem führt, an diese Stelle gesetzt haben und so sehr aus der Situation gefallen sein sollte.[2]. Eine Anspielung auf unsere Stelle ist ψ 78 54: und er brachte sie zu seiner heiligen Umgrenzung (גבול קדשו, vgl. Ex 19 12 והגבלת und 23 והגבל את ההר וקדשתו). Der Sinai wird denn auch bei der Offenbarung ganz als Mikdasch behandelt. Mose soll die Israeliten, bevor er sie an den Berg führt, heiligen (וקדשתם) und den Berg abgrenzen gegen das Volk ringsum (והגבלת את העם סביב). Niemand soll hinaufsteigen oder ihn auch nur berühren. Erst wenn das Jobel verhallt, also die Gottheit abzieht, sollen sie hinaufdürfen (v. 12. 21. 23. 24). So heiligt denn Mose das Volk und sie stellen sich am Fuße des Berges auf. Auch die Priester sollen sich heiligen (v. 22).

Gott hatte also das Volk, indem er es aus Ägypten an den Sinai führte, zu sich gebracht. „Wenn ihr nun auf meine Stimme höret und meinen Bund haltet, dann sollt ihr mir ein Lieblingsvolk werden (und ich kann wählen), denn mein ist die ganze Erde. Ihr sollt mir ferner (oder: nämlich = ואתם[3]; so, will Gott sagen, ist ein Lieblingsvolk zu verstehen) ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk werden." Die „Stimme" sind die zehn Gebote, der „Bund" sie und die Mischpatim c. 21—23, die Konstitution des heiligen Volkes geschieht durch den Bau des Mikdasch und die Einsetzung eines Priestertums. Zu diesem Zwecke soll Mose auf

[1] Sowohl die jüdischen Erklärer (Raschi, Ibn Esra, Abrabanel) als auch die älteren und neueren christlichen (s. Dillmann, Holzinger, Baentsch).

[2] Die Annahme eines Fut. propheticum ist hier nicht angängig. — Die Erwähnung von Peleschet, Edom, Moab und Kenaan macht keine Schwierigkeit. Es sind die Nachbarvölker unweit des Sinai.

[3] S. u. zu 27 20.

den Berg steigen und daselbst bleiben, damit ihm Gott die Tafeln von Stein mit der Thora und Mizwa gebe, die er darauf geschrieben, zu ihrer Weisung. So steigt denn Mose auf den Berg und die Wolke bedeckte den Berg. Und es weilte (וישכן) die Herrlichkeit Gottes auf dem Berge Sinai und es bedeckte ihn die Wolke sechs Tage und es rief etwas dem Mose zu am siebenten Tage mitten aus der Wolke. Und die Erscheinung der Herrlichkeit Gottes war wie eine leckende Flamme auf der Spitze des Berges, den Israeliten sichtbar. Und Mose ging mitten hinein in die Wolke und stieg an zum Berge" (24 15 ff.).

Es werden also am Berge verschiedene Stufen unterschieden. Unten am Berge (תחת ההר) hat Mose einen Altar erbaut und geopfert (24 4). Hier stand auch das Volk. Dann war er mit Ahron, Nadab, Abihu und den siebzig Ältesten höher gestiegen (v. 9). Weiterhinauf hatte ihn nur noch Josua begleitet (v. 13), und auf den Gipfel (אל ההר) inmitten der Wolke war er allein gestiegen.

Damit vergleiche man das Stiftszelt nach seiner Aufrichtung 40 34 f. Und es bedeckte die Wolke das Ohel Moed, und die Herrlichkeit Gottes füllte das Mischkan. Mose konnte nicht eintreten, denn es weilte (שכן) auf ihm die Wolke und die Herrlichkeit Gottes füllte das Mischkan."

Sonach hatte Gott das Weilen seiner Herrlichkeit vom Sinai auf das Stiftszelt verlegt, von dem Mikdasch, das seine Hände, auf das Mikdasch, das Israel gemacht hatte. Wenn er jetzt zu Mose reden wird, wird es vom Ohel Moed geschehen und durch die sich erhebende oder niederlassende Wolke wird er Israel anzeigen, ob es weiterziehen oder verweilen soll. Das Stiftszelt ist ein wandelnder Sinai. Aber die dauernde Wohnung Gottes war auch der Sinai nicht gewesen, dorthin war er erst vom Himmel hinabgestiegen, um zu Mose und dem Volke zu reden. Also ist das Stiftszelt ein Stück auf die Erde mitten unter ein Volk versetzter Himmel. Dies ist sein unzweifelhafter symbolischer Sinn. Das „Heilige" und „Allerheiligste" קדש und קדש הקדשים[1] verhalten sich wie שמים und שמי השמים. —

„Damit ich in ihrer Mitte wohne". Daß Gott selbst irgendwo wohne, hatten wir noch nicht gehört, nur von seiner Wolke oder Herrlichkeit war ausgesagt worden, daß sie auf dem Berge oder

[1] S. aber unten.

dem Mischkan wohne (שכן). Wie Gottes Wohnen unter Israel zu verstehen ist, erfahren wir im folgenden. Wenn Gott sich nach Darbringung des Tamid dorthin begeben haben wird, wird eine Heiligung durch die Herrlichkeit Gottes eintreten, „und ich werde inmitten der Israeliten wohnen und werde ihnen zum Elohim sein (ושכנתי בתוך ב"י), und sie sollen erkennen, daß ich, Jhvh, ihr Gott bin, der ich sie aus Ägypten geführt habe, zwecks meines Wohnens in ihrer Mitte (לשכני בתוכם), ich, Jhvh, bin ihr Gott" (29 45). Und nachdem das ganze Heiligkeitsgesetz beendet ist, schließt der darauffolgende Segen mit den Worten: „ich werde unter euch wohnen ונתתי משכני בתוכם, (eigentlich mein Wohnen machen, denn נתן mit dem Verbalnomen משכן = nhbr. שכינה ist emphatische Umschreibung von einfachem ושכנתי) . . . und ich werde in eurer Mitte wandeln und werde euch zum Gotte sein und ihr sollt mein Volk sein" (Lev 26 11 ff.). Diese drei Stellen 25 8, 29 45, Lev 26 11, Anfang, Mitte und Ende beziehen sich unverkennbar aufeinander und das Wohnen Gottes in Israel bedeutet den unter seinem Schutze als Erfolg der Treue gegen sein Gebot in reichster Fülle erblühenden Segen und beglückenden Frieden, ein Volksleben, das von Gott durchwaltet wird und in ihm seinen Mittelpunkt hat, die innigste Verbindung zwischen Gott und seinem Volke, zwischen dem Volke und seinem Gotte. Die Anfertigung eines Mikdasch ist nur der erste Schritt dazu. Die beiden Sätze ועשו לי מקדש und ושכנתי בתוכם stehen nicht in dem Verhältnis von Ursache und unmittelbarer Wirkung, sondern von einleitendem Schritt und letzter Konsequenz. Diese tritt erst als Auswirkung der gesamten Heiligkeitsgesetzgebung des Levitikus ein.

Aber die Worte haben nicht nur diesen höheren, sondern auch einen konkreten Sinn. Denn es ist ja ein konkretes Heiligtum, an dem die Gegenwart Gottes sinnfällig wird. Die beiden maßgebenden Wörter in v. 8 waren מקדש und שכן. Nach ihnen heißen die konkreten Hauptbestandteile des Baues, nämlich das Mischkan (daher v. 9 nach dem voraufgegangenen שכן bereits mit dem Artikel המשכן), was in weiterem Sinne das Brettergerüst mit den Decken und Vorhängen auch denen des Vorhofes, in engerem die unterste Zeltdecke bedeutet, und zweitens sein Inhalt. Dieser nämlich und zwar die fünf (oder sieben) Hauptstücke: Lade, Tisch, Leuchter, die beiden Altäre (und Waschfaß mit Untersatz) heißen kollektiv sowohl קֹדֶשׁ als מִקְדָּשׁ; so Nu 3 38, besonders s. Nu 10 17. 21. Das ganze Heilig-

tum heißt, mindestens in dem Stiftshüttengesetz, niemals מקדש. Im engsten Sinne bezeichnet ה' מ das wichtigste Hauptstück, die Lade mit den Tafeln und der Kapporet (so Lev 16 33 מקדש הקדש), wozu am nächsten Tisch und Leuchter gehören. Daher wird zuerst das Mikdasch = Lade, Tisch und Leuchter, dann das Mischkan beschrieben.

Zuvor aber kommt noch ein Vers, der große Schwierigkeiten hat: v. 9. „Gemäß allem, wie ich dir das Abbild (תבנית) des Mischkan und das Abbild aller seiner Geräte (כל כליו) zeige; וכן תעשו." Es ist also zunächst nur das Ab- oder Vorbild des Mischkan und seiner Geräte, was Mose gezeigt wird. Unter den Geräten sind nicht etwa die Hauptstücke: Lade, Tisch, Leuchter und Altäre (Waschfaß und Untersatz) zu verstehen; diese heißen nie כלים, sondern mit diesem Worte werden stets nur Hilfsgeräte, Gefäße und Zubehörstücke bezeichnet. Also kann כל כליו nur auf solche Zubehörstücke des Mischkan gehen, wie sie noch 27 19, 39 40, 40 9; Nu 1 50, 4 16. 26 erwähnt werden. Große Schwierigkeit macht ferner der Schluß des Verses: וכן תע ו. Man erwartet entweder כן ת' oder וכן ת' אותם. Wir kommen darauf bei v. 39 ff. 26 30, 27 8 zurück. Auch die Frage kann hier noch nicht beantwortet werden, warum auf das himmlische Vorbild nur für das Mischkan und seine Geräte, allenfalls noch den Brandopferaltar und (Nu 8 4) den Leuchter verwiesen wird und z. B. nicht bei der Lade und der Kapporet, die dessen scheinbar weit eher bedürfen.

Über die Entstehung des göttlichen Urbildes ist bereits in dem vorhergehenden Kapitel eine sehr wichtige Andeutung gegeben worden. 24 16 „und es weilte die Herrlichkeit Gottes auf dem Berge und es bedeckte ihn die Wolke sechs Tage und am siebenten Tage erging ein Ruf an Mose mitten aus der Wolke". Von diesen sechs und sieben Tagen geben die Kommentare keine oder keine befriedigende Erklärung. Dillmann hält sie für eine Art Vorbereitungs- und Reinigungszeit, aber in den Beispielen, die er anführt Ex 29 35-37, Lev 13 f. handelt es sich um siebentägige Fristen. Für einen Zeitraum von sechs Tagen mit einem darauffolgenden ausgezeichneten siebenten Tage gibt es keine andere Analogie als die sechs Werktage mit dem Sabbat. Die sechs Tage sind die Zeit, innerhalb deren Gott, im dunklen Gewölke verborgen, das Urbild des Heiligtums schafft, um am siebenten Mose hineinzurufen und ihm das vollendete Werk zu zeigen und zu erklären. Dies ist eine

der mehrfachen noch zu beobachtenden Parallelen zwischen der sechstägigen Weltschöpfung und dem Heiligtum. Allein man würde zu weit gehen, wollte man dies dahin ausspinnen, daß, weil das Stiftszelt, geteilt in Heiliges und Allerheiligstes, den Himmel und des Himmels Himmel bedeute, die Erde nur der Vorhof sein könne. Die Erde umgibt nicht den Himmel, wie der Vorhof das Ohel Moed. Der Vorhof ist gleichfalls heiliger Raum, also himmlischer Natur, trotzdem sich die Räume keineswegs wie Positiv, Komparativ und Superlativ von „heilig" verhalten. Dennoch ist es in gewissem Sinne wahr, daß der Vorhof im Gegensatz zum Ohel Moed der Ort eines irdischen Tuns ist.

2. Die Lade und die Kapporet A 25 10-22 B 37 1-9.

Nur dieser Absatz beginnt in A mit ועשו, nicht wie die andern mit ועשית, indem er direkt an das vorangehende ועשו לי מקדש v. 8 anschließt. Damit ist gesagt: sie sollen mir ein Mikdasch machen heißt im wesentlichen: sie sollen eine Lade machen. Das ועשית des Griechen und Samaritaners ist ihre gewohnte verständnislose Gleichmacherei. Mit Unrecht schließen sich Klostermann (S. 319), Holzinger und Baentsch ihnen an. Das Schema der Siebenzahl, dem zu Liebe Kl. diese Korrektur vornimmt (S. 306), erhält damit abermals einen Stoß. Es erweist sich schon dadurch als erzwungen, daß er hierzu Lade, Tisch und Leuchter koordinieren und sogar den Tisch der Lade samt dem Leuchter gegenübersetzen muß („zählt man die ועשית, die vom Tische handeln, so sind es genau ihrer 7; ebenso kommen auf die Lade und den Leuchter, wenn in v. 10 mit LXX und den Samaritanern ועשית gelesen wird, wiederum 7"). — Dabei kommen auf die Lade 5, auf den Leuchter 2, wie wir aber den Verfasser bereits anderweitig kennen gelernt haben, hätte er sicher in 3 und 4 geteilt. Die Hauptsache ist aber, daß die Lade für sich steht und Tisch und Leuchter ihr gleichermaßen subordiniert sind.

Dem ועשו in A entspricht in B ויעש בצלאל. Bezalel repräsentiert in künstlerischer Beziehung das ganze Volk, nur diesen Gegenstand macht er daher persönlich.

Die Lade soll von Schittimhölzern gemacht werden. Es heißt nicht ועשית אָרון עצי שטים wie v. 23 שלחן, 26 15 את הקרשים, 27 1 את המזבח, 30 1 מזבח, sondern אָרון ע"ש; für die Lade ist das Holz

so wesentlich, daß sie die Holzlade heißt. Denn sie soll die Tafeln von Stein enthalten. Die steinernen Tafeln in der Lade von Holz sind ein beabsichtigter Gegensatz. Das göttliche Gesetz steht auf dem festesten unveränderlichen Stoff, den Gott geschaffen, und ist geborgen in dem festesten Stoff von allem, was wächst und von Menschen gezogen werden kann. Dieser Gedanke war dem Deuteronomiker wohl bewußt (10 1), der somit Ex 25 ff. bereits vor sich hatte.

Alles Holz bei diesem Bau ist Schittimholz. Die שִׁטָּה kommt außer in dieser Beschreibung und dem Zitat Dt 10 3 nur noch Jes 41 19 als eine Zedernart vor: ארז שטה.[1] Diese Stelle ist maßgebender als die Vergleiche mit dem arabischen سَنْط, صَنْط, dem ägyptischen schonte, schonti, wonach man den Baum als die echte Akazie, pina Aegyptiaca oder Mimosa nilotica Linn. identifiziert[2], und als alle Nachrichten der klassischen und späteren Botaniker. Man behauptet ferner, die Akazie sei gewählt worden, weil ihr Holz besonders dauerhaft, ja unverweslich sei, daher das *ξύλον ἄσηπτον* der LXX.[3] Aber erinnern wir uns an unsere Auslegungsregel Nr. 7, wonach kein Wort in der ganzen Beschreibung nur von Bedeutung für das Technische ist! Haben wir aber festgestellt, daß die שטה eine Zeder ist, dann denken wir sofort an den salomonischen Tempel, in dem gleichfalls alles Holz von der Zeder war, die Hiram vom Libanon lieferte. Noch bedeutsamer ist, daß nach einer Sage bei Ezechiel 31 8 die vornehmsten Bäume im Paradiese (גן אלהים) Zedern waren, die ψ 80 11 die Gotteszedern (ארזי אל), die 104 16 Gott gepflanzt hat und die den עצי יי gleichgestellt sind, genannt werden. Das Holz der Stiftshütte muß Schittimholz sein, weil sie ein Nachbild des Paradieses, der urweltlichen ersten Gotteswohnung auf Erden, sein soll. Wenn die Zedern Salomos vom Libanon sind, die israelitische Urgeschichte aber entschieden nach Süden in die Sinaihalbinsel hinabweist, so muß auch

---

[1] Dies haben schon Philo (de vita Mos. III p. 515) und der Midrasch (Ber. p. 15, ed. Theodor p. 135 5, Ex r. 35 1 Midr. Psalm. zu 104 16) (s. Raschi zu v. 5) beiläufig ausgesprochen.

[2] So schon Andreas Müller, Matth. Hiller, Theod. Hase, Salmasius und Lund s. bei diesem p. 4 Anm.

[3] Eine Spur davon auch im Talmud, Sukka 45b, Joma 72a: עומדים Ex 26 15 = dauerhaft; die Zeder aber galt nach einer andern beiläufigen Bemerkung des Talmud nicht für unverweslich: Joma 9 b נמשלתם כארז שהרקב שולט בו.

Hierauf sollen zur Lade dreierlei Gegenstände angefertigt werden: 1) ein goldener זר ringsum, 2) Ringe, 3) Tragstangen, die in die Ringe getan werden und immer darin bleiben sollen. Zu einer genauen Bauanweisung ist das herzlich wenig. Wie breit soll der זר sein, wie und wo soll er angebracht werden? Wie groß sollen die Ringe sein, rund oder kantig? Wie lang sollen die Stangen sein? Über den זר hat man allerlei phantasiert, wozu man freie Hand hatte, da das Wort sonst nirgends vorkommt. Klar ist nur soviel, daß es ein Ding ist, das rundum geht. Aber wenn man nach der LXX (*κυμάτιον στρεπτόν* oder *στεφάνη*) Kranz übersetzt[1], hat man sich schon zu viel erlaubt. Denn die LXX hat die Lade nicht gesehen und malt sich die Sache nach dem Muster anderer verzierter Laden aus, die sie kennt. Diesen Kranz hat man dann weiter mit Blättern und Blumengewinden ausgeschmückt und so kann man auf Abbildungen gar herrliche Gestalten an der Lade schauen. Gab man dem „Kranz" einen Zweck, so sollte er das Abrutschen des Deckels verhindern, so daß er natürlich am oberen Rande (עליו) angebracht war, andere machen ihn zum bloßen Zierrat und versetzen ihn in die Mitte, wieder andere vereinigen beides, z. B. Schick: „oben herum war ein zierlicher goldener Kranz (die „Krone") angebracht, teils zur Zierde, aber auch damit der Deckel nicht abrutschen konnte."[2]

Einen זר und zwar immer von Gold hat noch der Tisch, nämlich זר, מסגרת, זר, sowie der Räucheraltar (30 4). Er wird immer gemacht (ועשית 25 11 = 37 2, 25 24 f. = 37 11, 30 3 = 37 26) und stets folgen darauf Ringe und Tragstangen; außer diesen drei Dingen wird nichts weiter für die Lade, den Tisch und den Räucheraltar gemacht. Der Ser ist also für die Ringe da und die Ringe für die Stangen, alle drei, damit die Geräte getragen werden sollen.

Daß Ser und Ringe zusammengehören, läßt sich vielleicht grammatisch beweisen. Es heißt: „und mache an ihr einen goldenen Ser ringsum und gieße לו vier goldene Ringe ונתתה על ארבע פעמתיו". Hier liegt ein syntaktisches Problem vor, das die hebräischen Sprachlehren verfolgen sollten. — Wenn ein Verbum ein Objekt hat und

---

[1] So auch der Talmud Joma 72b.

[2] Genau so schon Lund p. 36: „Oben umher war ein schöner Krantz von klahrem Golde künstlich gemacht, der Theils zur Zierde da war, Theils daß der Deckel dieser Laden nicht abfiel (theils auch, damit man nicht sehen konnte, wie der Deckel auf- und mit der Laden zusammen gefüget war)." Aber auch dies schon im Talmud ibid.; s. auch Raschi zu unserer St.

es folgt ein zweites Verbum, das dasselbe Ding zum Objekt haben soll, so findet man viererlei Ausdrucksformen: 1) das Nomen selbst wird wiederholt, 2) das Ding wird als pronomen separatum wiederholt, 3) es wird als pronomen suffixum wiederholt, 4) es wird gar nicht wiederholt und das zweite Verbum steht absolut und objektlos da. Die Untersuchung darüber im weitesten Umfang zu führen, ist Sache der hebräischen Syntax. Beschränken wir uns auf das Verbum נתן in der Gesetzessprache des Tetrateuchs. Das Natürlichste ist die Wiederholung als pronomen separatum, das ja dazu auf der Welt ist, z. B. 26 32: mache einen Vorhang ונתת אותה. Dabei ist zu beachten, ob nicht נתן bereits das dritte Verb ist und schon das zweite das pron. sep. zu sich nahm. — Die Wiederholung als pron. suff. kommt nur viermal vor. Ex 39 18. 20 (gegenüber von 28 25. 27) und außerhalb unseres Textes Lev 15 14, 17 11; diese letzten Stellen sind aber insofern anderer Art, als נתן nur eine vorbereitende Zwischenhandlung ist. — Die Wiederholung des Nomens ist gleichfalls selten: 25 26 = 37 13 (את הטבעות), 28 23 = 39 16 (את שתי הטבעות), 39 25 (את הפעמונים, nicht 28 34). Ohne Objekt bleibt נתן 20mal, und zwar handelt es sich 11mal um Blut (25 12, 28 25, 29 12. 17. 20, 39 31; Lev 4 25. 30. 34, 8 15. 23, 9 9, 14 14. 25, 16 18, Nu 4 10. 12 bis, 5 7, 6 19). — Dies ist sowenig zufällig und willkürlich wie irgend etwas in der Sprache. Die Regel, die sich aus der Beobachtung der Konstruktionen mit נתן ergibt und uns am nächsten angeht, dürfte etwa lauten[1]: נתן bleibt ohne Objekt, wenn sich das, was man sich als solches zu denken hat, mit dem vorhergehenden Objekt nicht völlig deckt, sei es, daß es nur ein Teil davon ist, sei es, daß das Objekt aus mehreren wenn auch miteinander verbundenen Gegenständen besteht. Es heißt ausnahmslos: ... על (ונתן) בדם ויתן (וטבל), את הדם, מדמו (מדם) ויקח (ולקח) (Ex 29 12. 20; Lev 4 25. 30. 34, 8 15. 23, 9 9, 14 14. 25, 16 18), niemals wird das Wort, sei es als nomen, sei es als pronomen, wiederholt. Denn das Blut, mit dem die Handlung נתן vorgenommen wird, ist nur ein Teil der Masse des Blutes, mit dem die Handlung לקח, טבל vorgenommen worden ist. Sowohl את הדם oder מדמו, את דמו als אותו oder ממנו hätte eine falsche Vorstellung geweckt. Der Hebräer kann sagen: nimm die Schale und stelle sie auf den Tisch, oder: und stelle die Schale auf den Tisch; nimm das Blut und tue es, oder: und tue das Blut in die Schale, aber er kann nun nicht fort-

[1] Mit Vorbehalt einer Bestätigung durch umfassendere Untersuchung!

fahren: und stelle sie, oder es, oder die Schale mit dem Blut, oder: das Blut in der Schale, auf den Tisch. Nach unserer Anschauung geht, nachdem zwei Dinge zusammengetan sind, eines im andern unter oder es kann nur eines Herr sein. Wenn ich sage: „und stelle sie oder es auf den Tisch", so meine ich beide Gegenstände in ihrer Vereinigung. Will ich aber beide nennen, so gestattet mir dies die verbindende Kraft der Präposition „mit", oder ich umschreibe durch einen Relativsatz: das Blut, welches in der Schale ist; die Schale, in welcher das Blut ist. Das Hebräische mit seinem außerordentlich zarten Gefühl für das Recht des Individuums und seiner Scheu vor Vermengung von Disparatem, setzt in solchem Falle das Verbum ohne Objekt, es dem Hörer überlassend, sich das Verhältnis der genannten Gegenstände aus dem Vorhergehenden vorzustellen. Z. B. 29 17: wasche seine Eingeweide und seine Kniestücke ונתתּ על נתחיו; Nu 4 10: und sie sollen ihn (den Leuchter) und alle seine Geräte und die Decke von Tachaschfell nehmen ונתנו על המוט, dgl. 4 12; 6 19: und der Priester nehme den gargekochten Arm von dem Widder und einen Fladen Mazza von dem Korbe und einen רקיק Mazza ונתן על כפי נזיר. Wie man sich allenfalls helfen kann und muß, lehrt das Beispiel Lev 8 25 ff.: 1) Er nahm das Fett, den Fettschwanz usw. 2) und von dem Korbe nahm er einen Fladen Mazza und einen Ölkuchen usw., 3) וישם auf die Fettstücke und den rechten Schenkel und 4) ויתן את הכל. Das Verb וישם ist ohne Objekt, weil der Gegenstände mehrere sind, ויתן aber konnte nicht ohne nähere Bezeichnung bleiben, weil man sonst nicht gewußt hätte, wieviel davon abhängig sein soll.

Kehren wir nun zu unserer Stelle 25 12 zurück, so würde ונתתה על ארבע פעמותיו (ohne Objekt) beweisen, daß das, was angebracht werden soll, die Ringe zusamt dem Ser, nachdem sie an diesen angegossen worden waren, sind, also daß der Ser nur um der Ringe willen, wie diese um der Stangen wegen da waren. — Wozu ist aber ein Ser nötig? Konnten die Ringe nicht direkt an die Lade kommen? Dies verbietet der Charakter der Lade. Sie ist ein allerheiligstes Gerät. Unter Androhung des Todes ist jedem Laien verboten, sie selbst zu berühren, Nu 4 5 ff. 19. Deshalb wird sie an Stangen getragen, aber weder diese Stangen noch die Ringe dürfen in direkten Kontakt mit ihr geraten, deshalb wird er durch den Ser ringsum unterbrochen. Er ist ein Isolator für die Ringe und Stangen. Somit wird von der Lade nichts angegeben, als was ihre Heiligkeit

wahren und die dieser Heiligkeit entsprechende Art des Transportes ermöglichen soll: Ser, Ringe, Stangen. Ebenso Tisch und Altäre.

Der Ser soll עליו angebracht werden. „Oben an ihr" kann das nicht heißen. Der Ort würde durch למעלה, למטה oder לעמת angegeben worden sein. Es heißt nur: an ihr, drückt aber genauer als לו den Zweck aus. Daher nur hier bei der Lade, wo dieser Zweck erstmalig zu nennen war und am sorgfältigsten zu beachten ist. —

In B, wo es dem Verfasser nur auf die tatsächliche Ausführung ankommt, schreibt er für עליו nur לו und läßt ונתתה ganz weg. —

Der Ser und die Ringe kamen על ארבע פעמותיו. Dies kann nur heißen: an die vier Kanten und zwar an ihrem unteren Ende. רגלים, Füße, hat die Lade nicht[1], aber sie hat Stellen, an denen, wäre sie ein Aufsatz, die Füße sitzen würden. Diese Stellen scheint der Hebräer פעמות genannt zu haben. Und zwar (ה) kamen zwei Ringe an die eine צלע, zwei an die andere. Das ה führt nicht vier neue Ringe ein, sondern spezialisiert die vier erstgenannten.

Die Lade wurde also hoch getragen, auf den Schultern der Kehatiden (Nu 7 9), so daß sie über ihre Köpfe hinwegragte, allen sichtbar, und vor jeder Berührung sicher.

Die Ringe und Stangen saßen an den Schmalseiten. Ebenso wie die Cherubim auf der Kapporet, nicht weil צלע nur diese Seiten bezeichnen könne (s. dagegen 26 20. 26. 27 = 36 25. 31. 32), sondern weil, wie sich beweisen läßt, die Lade mit ihrer Längsseite parallel der Breitseite des Heiligtums stand, so daß der in das Allerheiligste Eintretende zwischen die Stangenenden zu stehen kam.[2]

Ringe werden gemacht oder gegossen, יצק der Lade 25 12 = 37 3; des Tisches ועשית 25 26, ויצק 37 13; עשה, תעשה des Räucheraltars 30 4 = 37 27; des Brandaltars ועשית 27 4, ויצק 38 5; עשה, תעשה der Bohlen 26 29 = 36 34, des Ephod und Choschen 28 23. 26. 27 = 39 16. 19. 20. Was sonst noch gegossen wird, sind von Silber die Untersätze unter das Ohel Moed mitsamt den Säulen des

[1] Nachmanides gegen Ibn Esra (und Abrabanel).

[2] Menachot 98a כל הכלים שבמקדש ארכן לארכו של בית חוץ מארון שארכו לרחבו של בית וכן היה מונח וכך היו בדיו מונחין. Für den salomonischen Tempel ist die Richtung der Stangen durch 1 K 8 8 bezeugt, für die Stiftshütte begründet Rab Jehuda (Menachot 98b) die Lage der Stangen damit, daß die Lade von vier Mann (Nu 10 21 הקהתים נושאי המקדש zwei Plurale) getragen wurde, zwei auf jeder Seite zwischen den Stangen, wozu die Schmalseite von 1½ Ellen nicht genügenden Raum gewährt hätte.

inneren Vorhangs 36 36, 38 27 und von Erz die fünf unter die Säulen des Türvorhanges 26 37, (36 38, 38 30,) also nur Ringe und Untersätze, Gegenstände, die tragen oder halten sollen, und immer von geringerem Metall als das, was sie tragen. יצק ist also eine untergeordnete Technik.

בדים und zwar in Ringen haben die viereckigen Geräte: Lade Tisch und Altäre, die heilige Last der Kehatiden Nu 3 31; der Leuchter wird auf einer Bahre (מוט) getragen 4 12. Die Tragstangen sind immer von Schittimholz, die der rein goldenen Geräte mit einfachem Gold, die des kupfernen Altars mit Kupfer überzogen, denn ein geringeres Metall kommt nicht zur Verwendung. Der Überzug soll das Schittimholz verhüllen und schützen, es tritt nirgends zutage.

v. 14 f. „Und du sollst die Stangen in die Ringe bringen (והבאת) an den Flanken der Lade, um die Lade mit ihnen zu tragen. In den Ringen der Lade sollen die Stangen bleiben, sie sollen nicht von ihr (ממנו) weichen." הביא ב' kommt nur noch von den Stangen des Brandaltars 27 7, 38 7 und den Spangen der zweiten Decke 26 11 vor. — Die Stangen müssen sogleich nach Fertigstellung der Lade in die Ringe getan werden, was 37 5 befolgt wird. Über 40 20 s. d. und zu 26 34. Es sind Stangen für die Lade, daher die Wiederholung der Nomina, und ממנו nicht מהם, etwa auf die Ringe bezogen. An ihnen und nur an ihnen soll die Lade getragen werden, und sie soll immer marschfertig sein. Auch soll sich niemand mehr an ihr zu schaffen zu machen haben. Dagegen ist Nu 4 6 ושמו בדיו (v. 8. 11. 14) kein Widerspruch, denn dies heißt nicht: sie sollen die Stangen anbringen, sondern entweder: zurechtrücken oder aufsetzen (auf die Schultern). —

B läßt das letzte Wort von v. 14 בהם als emphatische Zweckbezeichnung und ganz v. 15 naturgemäß fort. —

v. 16. In (אל) die Lade soll Mose את העדת tun, die Gott ihm geben wird. — Auch dieser Vers fehlt mit Recht in B. — Die Edut sind die beiden steinernen Tafeln; was die Bezeichnung Edut bedeutet, s. zu v. 22.

v. 17. Ferner soll Mose eine כַּפֹּרֶת von reinem Golde machen lassen (ועשית), $2\frac{1}{2}$ Elle lang und $1\frac{1}{2}$ Elle breit, also ebenso lang und breit wie die Lade. Da die Kapporet auf die Lade gelegt wurde, so muß diese die $2\frac{1}{2}$ und $1\frac{1}{2}$ Ellen von außen, also einschließlich der Wände gemessen haben.

v. 18. „Und mache (ועשית) zwei Cherubim von Gold, getriebene

Arbeit (מִקְשָׁה), sollst du sie machen (תַּעֲשֶׂה אוֹתָם) aus (מִן) den beiden Enden (קְצוֹת) der Kapporet. Und mache (וְעָשִׂיתָ) einen Cherub aus (מִן) dem Ende auf dieser Seite und einen Cherub von dem Ende auf dieser Seite, aus der Kapporet sollt ihr die Cherubim machen an (עַל) ihren beiden Enden."

Die auf עשה folgende Präposition ist in den bei weitem meisten Fällen ל. Sie sagt aus, daß der eine Gegenstand für den andern gemacht wird. Dagegen drückt על aus, daß der eine an dem andern angebracht wird zu dauernder Verbindung. Es findet sich nur 25 11 vom זר der Lade, 28 22 f., 39 15 den Kettchen und Ringen am Choschen, 28 33, 39 24 von den Granaten am Saume des Talars, und etwa noch 29 38 vom Opfer auf dem Altar (v. 36 על הכפרים). Wo עשה על sonst noch vorkommt, ist es außerdem noch durch eine zweite und selbst dritte Präposition (ב, מ, ל) bestimmt: 26 4. 10 = 36 11. 17, 27 2 = 38 2, 30 4 = 37 27. עשה ב bezeichnet den Stoff, aus dem etwas gemacht wird, oder besser: der dazu verwendet wird. 31 4, 35 32 לעשות בזהב ובנחשת, 38 8: er machte das Waschbecken und den Untersatz נחשת במראות, 38 30, er machte בה, nämlich von dem Erz, die Untersätze (1 K 7 14 לעשות כל מלאכה בנחשת). Über 26 4 s. d. עשה מן endlich gibt den Gegenstand oder die Stelle an, aus der heraus gearbeitet werden soll.

Da es v. 17 nur ועשית כפרת heißt, so lehrt dies allein schon, daß die Kapporet ein der Lade gegenüber selbständiges Gerät und nicht etwa nur ein Deckel zu ihr ist. Aus der Kapporet heraus werden zwei Cherubim gearbeitet als getriebene Arbeit. Dieses Wort מקשה kehrt v. 31. 36. 37 17. 22; Nu 8 4 beim Leuchter wieder. In beiden Fällen ist die Bestimmung für die Sache wesentlich. Daher wird für sie ein neuer Satz mit nachgestelltem wiederholten עשה gebildet. — Es ist darauf zu achten, ob hierbei das Nomen selbst wiederholt wird (nur 25 31, 37 17 Leuchter, 39 9 aber nicht 28 16 Choschen) oder ein pronomen separatum (25 18 = 37 7, 25 29 s. 37 16, 25 39 = 37 24, 26 1 = 36 8, 26 7 = 36 14, 26 31 = 36 35, 27 8, = 38 7, 28 11 s. 39 6, 28 14 s. 39 15, 28 15 s. 39 8, 29 2, 30 1, s. 37 25) oder ein pron suff. (einziges Beispiel 28 15, nicht 39 8) oder das wiederholte עשה objektlos ist (einziges Beispiel 30 4, nicht 37 27).

קצה ist 26 4 36 11 die längere Seite des Teppichs, 28 23. 26, 29 16. 19 wird es aber vom Choschen gebraucht, der doch quadratisch war (außerdem noch 27 4, 28 7, 39 4). Hier ist es die Schmalseite der Kapporet. Es wird darauf Gewicht gelegt, daß die Cherubim

einander gegenüber (מזה ומזה) und nach der Kapporet zu (אל) sich anblickend, sie mit ihren Flügeln bedachen. Daß dieser Umstand nicht vergessen werde, wenn anders eine gewisse Absicht erreicht werden soll, drückt וְעָשִׂיתָ aus. Dieser Imperativ kehrt (außer 25 30) nur noch 28 42 bei den Hüfthüllen wieder. Diese gehören nicht zu den Priestergewändern, sind aber doch beim Dienste unerläßlich. Die Stellung der Cherubim zueinander ist zwar nicht für den gottesdienstlichen Zweck der Kapporet von konstitutiver Bedeutung, wohl aber ruft sie ein Bild hervor, das ihnen einen für diesen Gedankenkreis wichtigen Sinn gibt. Dies kann nur das Bild des יושב הכרבים sein. Von zwischen den beiden Cherubim her will Gott sich vernehmen lassen. Also müssen die Cherubim einen symmetrischen Zwischenraum zwischen sich bilden.

Was für die Cherubim notwendig ist, das ist, daß sie mit der Kapporet Ein Stück bilden. Daher wird dies nicht nur wiederholt eingeschärft, sondern auch durch תעשו angeordnet, im Plural wie ועשו bei der Lade.

Weil auf die Lage der Flügel und Gesichter der Cherubim zur Kapporet wohl zu achten ist, werden immer die Nomina selbst כפרת, כרבים, כנפיהם, פניהם, פני הכרבים wiederholt.

v. 21. Die Kapporet soll auf die Lade oben darauf gelegt werden. (= 40 20). Dies מלמעלה ist nicht überflüssig, sondern es entspricht dem למעלה v. 20, die Cherubim beschatten die Kapporet von oben her, also tut es auch die Kapporet mit den Cherubim gegenüber der Lade und der Edut. Es gibt nämlich noch eine andere Beschattung der Lade (s. zu 26 34). Auch 21b ist gegenüber v. 16 keine unnütze Wiederholung. Der Deckel ist nicht Deckel zur Lade, sondern zur Edut. Daher heißt er niemals כפרת הארון, sondern entweder על ארון העדת (25 22, 26 34, 31 7; Nu 7 89, oder geradezu על העדת (30 6; Lev 16 13). Nun soll sogleich erklärt werden, daß Gott sich zwischen den an der Kapporet befindlichen Cherubim, die auf der Lade der Edut sind, vernehmen lassen wird. Also muß vorher gesagt werden, daß auch in Beziehung auf die Kapporet die Edut sich in der Lade befinden muß. Hätte der Verfasser in v. 21 על ארון העדת gesagt, so würde עדת nicht Selbständigkeit genug gehabt haben. על und אל sind in v. 21 entgegengesetzt; die K. tust du auf die Lade und in die Lade die Edut. Nur so ist das ganze Gerät vollständig und kann den Zweck v. 22 erfüllen.[1]

[1] S. auch Mendelsohn z. St.

Dorthin will sich Gott dem Mose einfinden (יעד), um mit ihm zu reden, was er ihm für die Israeliten auftragen will, vgl. 29 42, 30 6. 36; Nu 17 19. Für Mose findet sich Gott dort noch 30 6. 36, für die Israeliten 29 42; Nu 17 19 ein, insofern auch die Begegnung mit Mose für die Israeliten geschieht. Aber reden tut Gott nur mit Mose 29 42 und zwar geschieht es lediglich, um Gebote zu geben. Dies ist nicht nur für den Zweck des ganzen Apparats außerordentlich wichtig, sondern auch höchst bezeichnend für den israelitischen Gottesbegriff. Der Zweck der Offenbarungen und Verlautbarungen Gottes ist die Erteilung von Geboten, einer Lebensweisung, also eine moralische Absicht. —

B hat 37 6 ff. folgende Abweichungen. v. 7 שני כרבים für שנים כרבים. Wie wir immer wieder bemerken werden, schreibt der Verfasser in B vom Standpunkt des Arbeiters. Für diesen sind die beiden Cherubim nicht ein zueinander in Beziehung stehendes Paar, sondern zwei Stücke. Er will auch nicht auf den Sinn derselben hinweisen, daher läßt er v. 8 ועשה fort und verwandelt תעשו in das gewöhnliche עשה, wird ihm aber durch Änderung von על שני in משני gerecht. v. 21. 22 hatte er von seinem Standpunkt aus gleichfalls zu ignorieren. —

Was bedeutet nun הָעֵדֻת? Fast ohne Ausnahme[1] hat man das Wort von jeher von עוד, הֵעִיד abgeleitet und mit Zeugnis, also ארון הע' die Lade des Zeugnisses, לחת הע' die Tafeln des Zeugnisses übersetzt. Es handelte sich nur darum, inwiefern die Tafeln so genannt werden konnten. Alle Erklärungen stimmen darin überein, daß sie ein Zeugnis für das Verhältnis zwischen Gott und Israel darstellen sollen, sei es ein Zeugnis für die erstmalige Setzung dieses Verhältnisses in der Vergangenheit, also der Bundesschließung am Sinai oder ein Zeugnis und Symbol der Dauer dieses Verhältnisses in der Zukunft. עדת wird auf diese Weise gleichbedeutend mit ברית. Z. B. Onk. סהדותא, Menachot 98b: ein Zeugnis für alle Welt, daß Gottes Schechina in Israel weilt. Raschi: ע' = die Thora als Zeugnis zwischen mir und euch und dafür, daß ich euch die in ihr

[1] Als welche zu nennen sind Spira (תרכסים לבקיעה) zu 25 16 von עדי Schmuck, Ewald, Altert. ³168, der der Wahrheit am nächsten kommt: die Offenbarung (oder ein daraus entstandenes Gesetzeswerk) und Klostermann p. 235: Das wirkungskräftige Symbol als Bürgschaft und Unterpfand der Gegenwart Jahves für die ihn Suchenden und Anbetenden, freilich fälschlich mit עד und אות zusammengebracht und noch falscher als Sakrament verstanden.

geschriebenen Gebote gegeben habe. Samuel b. Meir: ע' = die Tafeln, welche Zeugnis und Bund (עדת וברית) zwischen mir und Israel sind und darum heißen sie לחת העדת. Ibn Esra: die Tafeln sind die ע' gleichsam als ein schriftlicher Garantieschein (כאילו הם כמו שטר כתובה), Midrasch (Ex. r. 51 4. 7. Tanchuma ed. Buber Pekude 2 5): sie sind ein Zeugnis dafür, daß Gott Israel verzeiht, daß es eine Vergebung für Israel gibt (wahrscheinlich mit polemischer Spitze). Dillmann: „das Wort von עוד, הֶעִיד abgeleitet, bedeutet Bezeugung, vor Zeugen, also feierlich und förmlich gegebene Willenserklärung oder Verordnung (testamentum) speziell die bei der Übereinkunft Gottes mit Israel festgesetzten Bestimmungen, also etwa: Stiftungsgesetz". Holzinger: „ע' ist als feierliche Erklärung einer Willensmeinung (vgl. הֶעִיד) eine passende Bezeichnung für ein Grundgesetz". Bäntsch: „העדת bezeichnet eine feierliche, vor Zeugen gegebene und als verpflichtend anerkannte Verordnung, vergl. ברית".

Man sieht, wie diese Erklärungen zu stande gekommen sind. Einerseits glaubte man der Bedeutung des Stammes עוד genügen zu müssen, anderseits mußte man, da für ארון הע' und לחות הע' auch לחות הב' und א' הברית gesagt wird, von dem Zeugnis auf den Bund zu kommen suchen. Nun wird aber, zugegeben selbst, daß העיד den angenommenen Sinn haben könne, in dem ganzen Gedankenkreise, sowohl der Bundesschließung am Sinai als dieses Heiligtumes niemals in irgend einer Form von dem Begriff des Bezeugens Gebrauch gemacht. Schon dies darf man billig in Zweifel ziehen, ob עֵדוּת nach den Gesetzen althebräischer Nominalbildung überhaupt von עֵד Zeuge, עוּד bezeugen, abgeleitet werden kann. Mir ist nur ein einziges Wort scheinbar gleicher Bildung von ע"ו bekannt, גֵּרוּת Jer 41 17, worunter aber LXX einen Ortsnamen versteht. Eher könnte man es von einem intransitiven עדה, wie גֵּאוּת von גאה ableiten, wenn es ein solches Verbum in einem hierher passenden Sinn gäbe. Die Übersetzung Zeugnis beruht auf der LXX (*μαρτύριον*, *μαρτύρια*, also auch als Plural עדות aufgefaßt), die hierin wie nicht selten mit späthebräischem Sprachgebrauch übereinkommt. Denn in diesem heißt עֵדוּת allerdings Zeugnis, z. B. פסול לעדות „zeugnisunfähig" und ein ganzer Traktat der Mischna heißt bekanntlich עדויות testimonia. Das Neuhebräische steht hierbei unter dem Einfluß des Griechisch-Lateinischen. Seine abstrakte Gesetzessprache brauchte ein Abstraktum „Zeugnis" und bildete es mit Hilfe der Abstraktendung ות von עֵד Zeuge, wie *μαρτύριον* von *μάρτυς*, testimonium

von testis. Im biblischen Hebräisch heißt auch Zeugnis stets עֵד oder עֵדָה je nach dem Geschlecht dessen, der es ablegt.

Das Wort kann nur von dem für dieses ganze Gesetz zentralen Begriff יעד, Niphal הִוָּעֵד „sich zur Begegnung mit einem Zweiten, zur Zusammenkunft wohinbegeben, einstellen" abgeleitet werden, wovon auch עֵדָה die Versammlung wie עֲצָה von יעץ u. ä. עֵדוּת heißt demnach dasjenige, was die Zusammenkunft oder Begegnung und ihren Ort bestimmt und markiert, abstrakt-konkret wie מלכות, גבלות u. a., also der Treffpunkt, der Offenbarungs-Gegenstand und Ort. Diese Ableitung gibt ja die Schrift selbst verständlich genug an die Hand, indem sie an den entscheidenden Stellen, wo von der Begegnung ונועדתי לך שמה, אשר אועד לך שמה gesprochen wird, עדות vorherschickt, 25 22 על ארון העדת, 30 6 אשר על ארון הע'; v. 36 Nu 17 19 לפני הע' und sie paßt vortrefflich für die Sache selbst. Die in der Lade liegenden Tafeln und das auf ihnen niedergeschriebene Gesetz sind der Treffpunkt für Gott auf der einen und Mose und Israel auf der andern Seite.

Die Tafeln heißen לחות הע' 31 18, 32 15, 34 29, die Lade ארון הע', 25 22, 26 33. 34, 30 6. 26, 39 35, 40 3. 5 21; Nu 4 5, 7 89 (Jos 4 16), dies ist der Name, der ihre Bestimmung, welche sie von der in ihr liegenden Edut erhält, angibt. Das Gezelt heißt משכן הע' 38 21; Nu 1 50. 53 bis, 10 11, אהל הע' Nu 9 15, 17 22. 23, 18 2 (2 Chr 24 6). לפני הע' wird Ex 16 34 das Fläschchen mit dem Manna, Nu 17 19. 25 der Stab Ahrons gelegt. Überall kommt es dabei auf die Tafeln, die Lade, das Ohel und das Mischkan als Ort der göttlichen Herabkunft, Gegenwart und Offenbarung, somit auf die damit gegebene Orientierung für den Zug, das Lager und den Kultus an. Erst nach der Wüstenwanderung heißen die Tafeln לחות הברית, die Lade ארון הב', ersteres nur Dt 9 9. 11. 15, Stellen, die ohne alle Frage die Erzählung Ex 31 18 ff. referieren.[1] Insbesondere aber werden die Kapporet und Parochet zu

[1] Klostermann (p. 229) ist „auf das äußerste davon beleidigt", daß nach 34 28 die Tafeln in v. 29 nicht „Tafeln der ברית", sondern „der עדות genannt werden. Ebenso sei „die Tafeln der Edut" in 32 15 innerhalb der Erzählung ganz unmotiviert und in 31 18 erscheine der Ausdruck als ein sonderbarer Vorsatz, wenn man einerseits 24 12, anderseits Dt 9 10 vergleiche. — An allen drei Stellen handelt es sich um die Tafeln, die in die Lade zu legen sind, um die göttliche Gegenwart (ויעד) herbeizuführen. Hier ist עדות gerade so am Platze wie 25 16. 21, 40 20. Die Tafeln der Berith kennt der Tetrateuch überhaupt nicht. — Daß in Stellen wie Lev 24 3; Nu 17 19. 25; Ex 30 36; Nu 17 22; Lev 4 6. 17. 18 (= לפני יי' 4 6 = הקדש vgl. Ex 26 34) eine andere Auffassung des

der Edut in Beziehung gesetzt 25 22, 30 6, 40 3. 5. 21; Lev 16 13, 24 3; Nu 4 5, 7 89 und zu allen dreien der Räucheraltar 30 6. 36, 40 5. Kapporet, Parochet und Räucheraltar müssen demnach unter sich und mit der Edut in einem inneren Zusammenhang stehen, worüber weiter unten.

Fassen wir zusammen, so soll die Lade als Behältnis für die Edut dienen. Liegt dann noch auf ihr die Kapporet mit den Cherubim, so ist damit ein Ort für die göttliche Herabkunft und Gegenwart und der Orientierungspunkt nicht nur für das ganze Heiligtum, sondern auch für den gesamten Kultus und das Leben Israels hergestellt. Die Lade ist zum Transport eingerichtet. Sie wird an Stangen, die in an einem זר angebrachten Ringen liegen, getragen und dadurch wird ihre Heiligkeit gewahrt.[1]

3. Der Tisch A 25 23-30, B 37 10-16.

Ferner soll Mose einen Tisch von Schittimhölzern machen lassen 2 Ellen lang, 1 Elle breit, $1^1/_2$ Ellen hoch, mit reinem Golde überzogen. Dazu sollen angefertigt werden

1) זר, — מסגרת, — זר, von Gold,
2) vier Ringe von Gold,
3) Stangen von Schittimholz, mit Gold zu überziehen.

Begriffes Edut zutage trete, ist eine Verkennung der kultisch-theologischen Prägnanz der betr. Ausdrücke, s. u. Daß LXX Ex 31 7, 39 35, 30 26 διαθήκης lesen, will bei ihrer Grundsatzlosigkeit in der Wiedergabe bestimmter Wörter gar nichts besagen. Die ganze Theorie Klostermanns, „daß die Rezension, welche in unserm Pentateuchstücke überall für etwa ursprünglicheres ברית das Wort עדת einsetzte, um Gleichmäßigkeit der Rede zu erzielen, in Septuaginta und ihrer Vorlage nicht ebenso durchgreifend vollzogen worden ist, und weiter, daß die in unserem Hebräer etwa zu beobachtende Gleichheit oder Verschiedenheit im Gebrauche signifikanter Ausdrücke für sich allein kein sicheres Mittel ist, um die betreffenden Schriftstücke unserm Autor danach zu- oder abzusprechen," diese Theorie scheitert einerseits an der Unzuverlässigkeit und damit völligen Wertlosigkeit der LXX, anderseits an der Überlegtheit jedes Ausdruckes, so wie ihn die Masora richtig überliefert hat, und ich noch reichlich nachweisen werde.

[1] Die Vorstellungen des Talmuds über die Herstellung der Lade s. Barajtha d' melechet ha-mischkan (herausg. v. H. Flesch, Zürcher Diss. 1893); im folgenden immer kurz Barajtha genannt; c. 5 u. 6; Joma 72b, Schir haschirim r. zu 1 11 über die Stangen und Ringe s. bes. Tossaphot Joma 72a s. v. כתרב wo (wie von Ibn Esra) 8 Ringe und dazu vier Stangen angenommen werden; in welcher Höhe der Lade die Stangen saßen s. Sabb. 92a; über die Kapporet Joma 4b f.

Alles dies kam schon bei der Lade vor, bis auf die מסגרת. Diese deutet man (Menachot 96b die eine Meinung, Succa 5a, Raschbam, Ibn Esra, Abrabanel) als eine vorstehende Leiste oben um den Rand des Tischblattes oder als eine Verschlußleiste, welche die vier Füße des Tisches verbinden soll. Streitig ist aber, wo sie angebracht werden sollte. Die einen, z. B. Talmud ibid., Gersonides, Bähr, Riggenbach, Dillmann, Bäntsch versetzen sie unmittelbar unter die Tischplatte, die auf die מסג' zu liegen kam, andere wie Neumann, Kitto, Schick, Holzinger legen sie tiefer an, sogleich unter der Tischplatte (Schick: „gleich oben wie bei unsern Tischen") oder an die halbe Höhe der Beine, oder an das Ende nahe über dem Fußboden. Zu dieser Verschlußleiste gehört ein זר. Raschi, Ibn Esra, Bähr u. a. meinen, daß dies der zu Anfang genannte זר sei, da nicht einzusehen sei, warum der Tisch allein zwei goldene Kränze gehabt haben solle. Andere hingegen behaupten, der זר der Verschlußleiste sei ein zweiter Kranz. Die dies annehmen, wissen aber keinen andern Zweck anzugeben, als daß er zur Zierde dienen sollte. Streitig ist ferner der Sinn des ersten זר. Viele halten dafür, er sei oben um den Rand der Tischplatte gegangen und sollte das Herabfallen der Brote hindern. Eine schwache Begründung. Der Tisch stand in einem geschlossenen Raum, in den nur zweimal täglich ein Mann eintrat. Die Gefahr, die Brote hinabzuwerfen, war daher nur sehr gering.

Erinnern wir uns wieder jenes Grundprinzips der ganzen Beschreibung, von nichts zu reden, was nicht zu dem gottesdienstlichen Zweck eines Gerätes und der Ermöglichung seines angemessenen Transportes nötig ist. Wollte der Verfasser eine technische Beschreibung des Tisches, nach der jedermann ihn nachmachen könnte, liefern, dann hätte er noch eine Menge anderer Einzelheiten, die dazu wichtiger als die Zierraten sind, angeben müssen. War das Tischblatt aus Einem Stück? Wie dick war es? Wie weit ragte es über die Füße hinaus? Wie waren diese gestaltet und eingesetzt? u.. dgl. m. Die Leisten können wie der זר der Lade nur für die Ringe da sein, in welche die Stangen gesteckt werden, damit die Ringe nicht direkt an das heilige Gerät kamen. Dadurch wurde die Lade mit ihren reingoldenen Seitenflächen in ihrer Ganzheit belassen. Nun haben Lade und Räucheraltar ununterbrochene große Seitenflächen, bei ihnen genügt als Unterlage und Halt für die Ringe ein זר. Zwischen den Tischbeinen aber ist leerer Raum.

Daher galt es zunächst eine genügend breite Seitenfläche zu schaffen. Hierzu dient die מסגרת, und darum hat sie eine Handbreite (טפח), das kleinste Maß, um die Vorstellung einer Fläche zu geben.

Ferner haben diejenigen recht, welche nur Einen Ser annehmen. Die Wiederholung beruht auf folgender für das Verständnis mancher Stelle wichtigen Regel der (Gesetzes-) Sprache. Wenn der Hebräer eine mit A vorgenommene vorbereitende Handlung erzählt, diese Handlung aber nicht eher fortgesetzt werden kann, bevor nicht ein dazu gehörendes B besorgt ist, so wiederholt er den Anfangssatz mit A, nachdem B zur Stelle geschafft ist, worauf dann fortgefahren werden kann. Beispiele: Nu 5 16 „und der Priester bringe sie (die Sota) heran und stelle sie vor Gott". Die Sota aber soll das Fluchwasser trinken. Dies muß also erst noch besorgt werden. Nachdem dies v. 17 geschehen ist, wird wiederholt (v. 18) „und der Priester stelle das Weib vor Gott" löse ihr Haupthaar usw., worauf dann die Handlung mit dem Weib und dem Fluchwasser beschrieben wird. Genau so Lev 16 6. 11. „Ahron bringe seinen Sühnefarren heran und sühne für sich und sein Haus." Aber ehe die Sühne vollzogen werden kann, müssen die beiden Böcke ausgelost sein. Denn erst alle drei Tiere machen das ganze Sühneopfer, mit dem alles folgende (11b bis 24a) vollzogen wird, aus (לחטאת v. 5). Daher wird, nachdem die Böcke durch das Los jeder seine besondere Bestimmung für die Sühnehandlung erhalten hat, jener Satz wiederholt. Man hat zu übersetzen: er hatte also . . . Wir würden in solchen Fällen in einem Relativsatz mit Plusquamperfektum reden: und er löste das Haar der Frau, welche er vor Gott hingestellt hatte, auf usw. oder: und er schlachtete seinen Sühnefarren, den er herangebracht und über dem er „gesühnt" hatte usw.

So ist auch unsere Stelle zu beurteilen. Zu dem Ser v. 24a gehören die Ringe v. 26. Aber vorher muß zu dem Ser noch eine Misgeret besorgt werden. Nachdem dies v. 25a geschehen ist, wiederholt 25b jenen Satz 24a um dann erst fortzufahren. Daher auch לְמִסְגַּרְתּוֹ, nicht לַמִּסְגֶּרֶת, was nun eine Ergänzung zu 24b ist.

v. 26. Die Ringe werden gemacht. Sie sollen an die vier Enden kommen, „welche den vier Füßen sind." Dies kann nur die Stelle sein, wo die Tischbeine auf den Fußboden aufsetzen und zwar an den Ecken (nicht etwa auf die Mitte der Leiste) immer wo der Ser mit der Misgeret einen Knick machte. ונתת את הטבעות ist eines der drei Beispiele, in denen das Nomen wiederholt wird,

Es geschieht, weil der Gegenstand noch nicht erledigt ist und das Nomen nochmals zu wiederholen ist, nämlich לעמת המסגרת תהיינה המ'. ל', noch 38_{18}, $28_{27} = 39_{20}$, heißt: abgepaßt mit, wagerecht zu, parallel. So ragte der Tisch ebenso hoch wie die Lade über den Köpfen der Träger hervor, nämlich in seiner ganzen Höhe von $1^1/_2$ Elle.

Die Ringe sollen Stangen aufnehmen (לבתים לבדים). Bei der Lade fehlt dieser Zusatz. Bei ihr sind die Stangen immer in den Ringen. Die Stangen wiederum dienen dazu לשאת את השלחן.

v. 28. Die Stangen sind von Schittimholz, mit Gold überzogen ונשא בם את השלחן. Der Satz לשאת את הש' soll den Zweck der Ringe, der nicht von vornherein einleuchtet, angeben, ונשא ב' gibt noch näher als das Mittel zum Tragen die Stangen an und stellt den Vorgang vor. Das Passiv mit את läßt das Subjekt und das genauere Detail vorläufig dahingestellt und verweist auf eine spätere Mitteilung, nämlich Nu 4_6.

v. 29. Ferner sollen viererlei Geräte aus reinem Golde gemacht werden: קערותיו וכפותיו וקשותיו ומנקיותיו אשר יסך בהן. Die ersten beiden finden wir ebenso nebeneinander unter den Geschenken der Stammesfürsten. Jeder von ihnen schenkt eine silberne קערה, die ebenso wie der silberne מזרק mit Feinmehl eingerührt in Öl zur Mincha gefüllt ist, und eine goldene כף, die Weihrauch enthält. Wir werden daher annehmen müssen, daß auch die קערות וכפות zur Aufnahme von Mehl (mit Öl) und Weihrauch dienen. Es fragt sich nun noch, welchen Zweck die קשות und מנקיות haben. Die Etymologie von מנקיות von נָקָה „entleeren" würde allein nicht Sicherheit geben. Denn מזרק kommt von זרק mit der ähnlichen Bedeutung: (eine Flüssigkeit) sprengen und enthält doch Mehl. Die Namen bezeichnen nur noch die Form. Aber der Zusatz אשר יסך בהן lehrt, daß diese beiden Geräte eine Flüssigkeit enthalten. Denn daß er sich auf beide bezieht, ersehen wir aus B und Nu 4_7, wo er an קשות anschließt. Aus welchem Grunde, wird sich sogleich zeigen. Diese Flüssigkeit muß der Wein zum Gußopfer sein. Denn einzig ihm kommt in dem ganzen Kultusgesetz das Wort נסך zu. Das Hophal (s. o. S. 66) geht auf 29_{40}.

v. 30. Auf den Tisch soll לחם פנים gelegt werden, vor Gott beständig. Die Ausführung lesen wir Lev 24_{5-7}. Darüber unten c. IV.

Der Tisch heißt Lev 24₆, wo die Auflegung der Brote beschrieben wird, השׁ׳ הטהור, Nu 4₇ beim Transport שׁ׳ הפנים, sonst nur השׁ׳. —

B hat folgende Abweichungen: 37₁₃ von den Ringen ויצק gegen ועשׂית. Das ist auffallend, kehrt aber beim Brandaltar 27₄, 38₅ wieder. In beiden Fällen wird für die Ringe nicht wie bei der Lade und dem Räucheraltar ein bloßer זר, sondern eine besondere Fläche hergestellt.

v. 14. בתים statt לבתים ferner v. 15 ׳ונשׂא לשׂאת את השׁ für בם את השׁ׳ gleichlautend mit v. 14, ebenso ändert B beim Brandaltar 27₇ בשׂאת אותו 38₇ in לשׂאת אתו. A sieht die Stangen in den Ringen und erklärt den Zweck (ל׳) der Ringe und wie man die Geräte mit den Stangen trug, B macht Stangen und Ringe, richtet es aber so ein, daß sie zum Tragen geeignet (ל׳) sind.

A: 25₂₉. ועשׂית קערותיו וכפותיו וקשׂותיו ומנקיותיו אשׁר יסך בהן.

B: 37₁₆. ויעשׂ את הכלים אשׁר על השׁלחן את קערותיו ואת כפותיו ואת מנקיותיו ואת קשׂותיו אשׁר יסך בהן

B muß den Zusatz את הכלים אשׁר על השׁלחן machen, weil diese Geräte nicht Bestandteile des Tisches sind und er rechtfertigen muß, warum er sie unmittelbar an den Tisch anschließt. Da dadurch die Namen der Geräte von ויעשׂ getrennt sind, muß er את wiederholen. Die Umstellung von מנ׳ und קש׳ hat wieder ihren Grund in dem Charakter von B. Er hat die Gegenstände als Inventarstücke vor Augen. Unter diesen aber führen nach Nu 4₇ die קשׂות den Namen קשׂות הנסך, daher stellt er sie und nicht wie A die מנ׳ unmittelbar vor den Relativsatz אשׁר יסך בהן. Dieser Satz muß sich auf beide beziehen. Sowohl aus den מנ׳ wie aus den ק׳ wird ausgegossen. Da für A immer die gottesdienstliche Bestimmung voransteht, so werden wir annehmen, daß die מנ׳ kleine Gefäße waren, aus denen der Wein gegossen, die ק׳ die größeren, in denen er aufbewahrt wurde. Sie werden sich wie קערה und כף verhalten.[1]

v. 29. תעשׂה אותם und v. 30 läßt B fort. Das erste ist eine Emphase, die ihm nicht ansteht, so z. B. v. 2, v. 30 ist eine Angabe der Bestimmung des Tisches.

---

[1] Die talmudischen Vorstellungen oder die Praxis des heriodianischen Tempels s. Menachot 97a, wo alle vier Geräte für die Zubereitung und Lagerung der eigentümlich geformten Schaubrote bestimmt werden.

4. Der Leuchter A 25 31-40 B 37 17-24.

Bei diesem Gerät ist es am evidentesten, daß der Verfasser eine technisch ausreichende Beschreibung nicht hat geben wollen (s. o. S. 150). Zwei Punkte werden mit Nachdruck betont: Der Leuchter ist von reinem Golde und samt allen Bestandteilen aus Einem Stück. Beides wird am Anfang und zum Schluß hervorgehoben, am Schluß in umgekehrter Reihenfolge, da an die Einheit der Teile angeknüpft wird. Daß der Leuchter מקשה gearbeitet werden soll, wird auf eine ganz singuläre Weise ausgedrückt: מ' תֵּיעָשֶׂה המנורה, das Nomen wird nicht nur wiederholt, sondern sogar zum Subjekt gemacht, daher das Verbum passivisch. Die Pleneschreibung muß beabsichtigt sein. B hat dies nicht vergessen, denn nur 37 17 wird das Nomen wiederholt, das Verbum aber wie immer in עשה verwandelt.

Der Leuchter hat 1) einen ירך, 2) einen קנה, 3) גביעים, 4) כפתורים, 5) פרחים. Dies ist der Stock oder Mittelschaft des Leuchters, mit allen diesen Teilen bildet er Ein Stück: ממנה יהיו.

Ferner gehen von seinen Seiten sechs קנים (Röhren) aus, nämlich drei Röhren des Leuchters von einer Seite und drei Röhren des Leuchters von der zweiten Seite. Jede dieser sechs Röhren hat drei גביעים משקדים כפתור ופרח.

An dem Leuchter selbst, d. h. dem Mittelstück sind vier גבעים משקדים כפתוריה ופרחיה; und zwar je ein כפתור unter je zwei Seitenröhren, stets aus dem Leuchter selbst (herausgearbeitet). So sind diese כפתורים nebst ihren Röhren gleichfalls aus dem Leuchter, also der ganze Leuchter מקשה אחת זהב טהור. Wir lassen vorerst unerörtert, wie גביעים, כפת' und פר' zu übersetzen sind und fragen zunächst nach der Summe dieser Gegenstände. Denn daß die Zahl hierbei eine Rolle spielt, geht schon daraus hervor, daß der Leuchter aus sieben Röhren mit sieben Lampen bestehen soll.

Meistens hat man (Bähr u. a.) 22 oder (Menachot 28b) 42 „Zierraten" herausbekommen. Ganz isoliert steht die Angabe des Josephus, es seien ihrer 70 gewesen. Der Text läßt nur die Zahl 42 zu. Denn jede Seitenröhre hat גבעים משקדים כפתור ופרח 3, also zwar 3 ג' aber nur 1 כ' und 1 פר'. Denn daß damit nicht jedem גביע je ein כ' und je ein פ' zugeteilt werden soll, sieht man an dem Schaft, der 4 גביעם מש' כפתוריה ופרחיה hat. Hier stehen כו"פ im Plural, also

hat jeder der 4 גבעים je einen כ' und je einen פ' und zwar sollen von diesen 4 כפתורים des Schaftes drei da angebracht werden, wo je ein Seitenröhrenpaar nach rechts und links abzweigt.

Also ergibt sich:

Seitenröhren	גבעים	$6 \times 3 = 18$
	כפתורים	$6 \times 1 = 6$
	פרחים	$6 \times 1 = 6$
		30
Schaft	גבעים	4
	כפ'	4
	פר'	4
		$30 + 12 = 42$

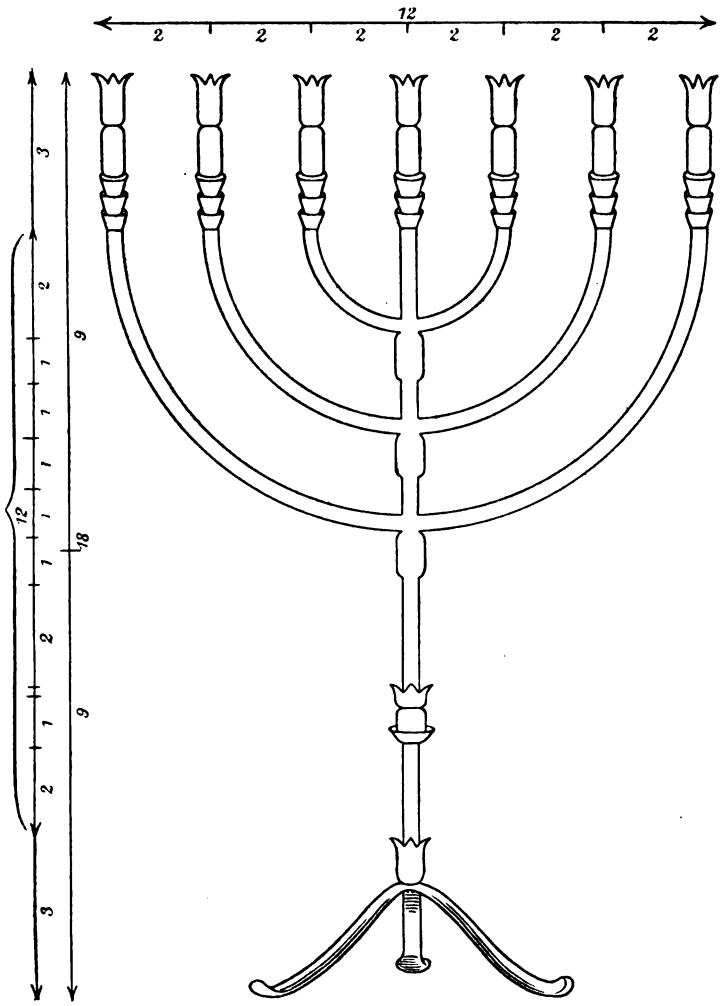
Dazu kommen die sieben Lampen = 49, also haben wir beim Leuchter die Zahlen 30, 12, .7, deren Bedeutung sich später erschließen wird.

So nach dem ersten Anschein. Eine andere Einteilung der 42 haben Talmud (Samuel im Namen eines Alten, Menachot 28b) und Barajtha c. 9. Sie geben dem Mittelschaft 5 כפ' und 3 פר', also im ganzen 22 גב', 11 כפ' und 9 פר'. Der Leuchter sei im ganzen 18 Tefachim (= 3 Ellen) hoch, die sich von oben nach unten folgendermaßen verteilen:

Talmud			Barajtha		
3	Tefach:	3 ג' 1 כ' 1 פ'			
2	„	glatte Fläche	3	Tefach:	3 ג' 1 כ' 1 פ'
1	„	כ' mit 2 קנים	1	„	כ' mit 2 קנים
1	„	glatt	2	„	glatt
1	„	כ' mit 2 ק'	1	„	כ' mit 2 ק'
1	„	glatt	2	„	glatt
1	„	כ' mit 2 ק'	1	„	כ' mit 2 ק'
2	„	glatt	2	„	glatt
1	„	ג', כ', פ'	1	„	ג', כ', פ'
2	„	glatt	2	„	glatt
3	„	פ' und ירך (רגלים)	3	„	פ' und רגלים
18			18		

Diese Konstruktionen sind höchst sinnreich. Zunächst ist danach der Leuchter ebenso hoch wie der Opferaltar; eine wertvolle Beziehung. Sodann sind alle sieben Röhren gleich: 3 ג', כ', פ'. Der

Leuchter beginnt und endigt mit פרח. כ' und פ' folgen stets auf גביע. Die 18 Tefachim zerfallen nach dem Talmud in 9 bis zu dem untersten Paar קנים und 9 bis zum letzten פ' des Mittelschaftes.



Der Leuchter nach dem Talmud (b. Menachot 28b).

Die Schlußstücke der sieben Röhren erhalten die gleiche Länge und die gleichen Abstände, wenn man die Seitenröhren zuletzt der Mittelröhre parallel ansteigen läßt (נמשכין ועולין כנגד גובהה של מנורה), wobei die größte Spannweite des Leuchters 12 Tefachim (= 2 Ellen d. i. die Länge des Tisches!) ergibt.

Diese Auffassung beruht ferner, wie sich nachweisen läßt, auf einer bewunderungswürdig feinen Exegese. Das dreimal wiederholte „und ein כפ׳ unter zwei קנים" (meines Wissens ohne Beispiel in der Bibel) scheint andeuten zu sollen, daß diese drei כפ׳ ohne Unterbrechung (durch גב׳ und פ׳) aufeinander folgen sollen. v. 34 ist das Wort משקדים eines von den fünf in der Thora, von denen ungewiß ist, ob sie zum vorhergehenden oder zum folgenden gehören (Joma 52a f.). Entscheidet man sich, wie die Masora tut, für das letztere, dann gehören die 4 גב׳ der Menora nicht ebenso zusammen, wie die der Seitenröhren. כפתוריה ופרחיה nennt zunächst von jeder Sorte 2, wozu die im nächsten Verse genannten 3 כפ׳ kommen = 5 כפ׳. Der dritte פ׳, der am ירך, soll der Nu 8 4 genannte sein: der Leuchter war aus Einem Stück Gold עד ירכה עד פרחה. Dies war mir lange unverständlich, bis eine Untersuchung der Präposition עד ergab, daß nach der einzigen Parallele Mi 1 9 bloßes עד—עד in der Tat zu übersetzen ist: bis zu seinem ירך nämlich bis zu seinem פ׳. Der Verfasser will sagen: bis zu dem letzten Stück; das ist der ירך, aber für den Sinn des Leuchters kommt nicht der ירך sondern erst פ׳ in Betracht.

Der Leuchter hat einen ירך. Damit kann nur das unterste Teil des Schaftes gemeint sein. Das Wort kommt noch beim Mischkan, der einen Süd-, einen Nord-ירך und gen Westen ירכתים hat, und beim Altar Lev 1 11 vor. Ferner hat der Leuchter einen קנה in der Mitte und je drei nach jeder Seite, im ganzen sieben. ק׳ heißt 1) das Rohr als Pflanze, 2) als eine Gewürzart, 3) ein Längenmaß und 4) Job 31 22 der Körperteil, in welchem der Arm sitzt.

גביע heißt sonst „Becher". Die Becher sollen מְשֻׁקָּדִים sein. Dieses Pass. Qal (oder Piel) kommt sonst nicht vor. Man übersetzt es gewöhnlich mit „mandelförmig", weil שָׁקֵד Gen 43 11 Mandel und Jer 1 11 vielleicht Mandelbaum heiße. Die einzige Stelle aber, wo es im Pentateuch, an dessen Sprachgebrauch wir uns in erster Reihe halten müssen, vorkommt, ist Nu 17 23. Hier wird von dem Stabe Levi-Ahrons, der לפני יי׳ באהל העדת niedergelegt war, gesagt הנה פרח ויצא פרח ויצץ ציץ ויגמל שקדים; hier kehrt auch das Wort פרח wieder. פרח, ציץ und שקד scheinen eine Klimax zu bilden. Steht es aber fest, daß פ׳ Knospe heißt und ציץ die Blüte oder Blume, dann würde שקד die der Frucht nächste Stufe sein. מְשֻׁקָּדִים hieße alsdann: im Stadium des Fruchtansatzes.

כפתור heißt sonst Schwelle, eine Bedeutung, mit der hier nichts

anzufangen ist. Es muß etwas ähnliches wie פרח bedeuten und das gleiche ist von גביע anzunehmen.

So viel ist klar, daß alle Ausdrücke sich in dem Bilde des Blühens und Wachsens bewegen und daneben muß bei der Deutung insbesondere die Einheit des ganzen Leuchters, auf die so nachdrücklich hingewiesen wird, und irgend eine Beziehung auf Ahron in Betracht gezogen werden.[1]

v. 37. Auf den Leuchter kommen sieben Lampen (נרות), d. i. Gefäße für das Öl und den Docht. Sie sind mit ihm nicht fest verbunden[2], sondern werden aufgesetzt, denn sie werden besonders gemacht und geführt (25 37, 37 23—35 14, 39 37; Nu 4 9). Sie, d. h. ihre Flammen soll er leuchten lassen על עבר פניו „auf der Grenzlinie seines פנים", Nu 8 2 אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות, v. 3. אל מול פני המנורה העלה את נרותיה. So oft אל מול פני vorkommt (26 9, 28 25, 39 18, 28 37; Lev 8 9), bedeutet es stets die Anbringung an dem nach vorn gerichteten Ende, den sinnvollen Abschluß und die Funktion daselbst. Die Richtungen, nach denen die sechs Arme gehen, heißen die Seiten (צדדים) des Leuchters, es bleiben für פנים noch zwei Richtungen. Da er (s. zu 26 35) im Heiligtum an der Südseite, dem Tische gegenüber steht und sich nach ihm richtet, so muß er mit seiner Längsachse, die durch die sieben Arme gebildet wird, von Osten nach Westen stehen, die Lampen aber sind quer gegen diese Richtung so aufgesetzt, daß die Flammen nach Norden hin brennen.[3] Denn dorthin nach dem Tische sieht der Leuchter, dorthin wendet er sein „Antlitz". Dies muß eine wesentliche Funktion des Leuchters sein. v. 37, die Aufsetzung der Lampen in der angegebenen Richtung, entspricht v. 16. 21 dem Hineintun der Edut in die Lade und v. 30 der Auflegung des Brotes auf den Tisch, und zwar wird jetzt noch ebensowenig von dem Öl gemeldet, wie v. 30 von der Zubereitung der Brote. In והעלה und והאיר ist in die dritte Person übergegangen, weil dies nicht Sache der Arbeiter, sondern Funktion

[1] Die Abbildungen des Tisches und Leuchters aus dem zweiten Tempel auf dem Triumphbogen des Titus sind, wie schon Reland gezeigt hat, nicht maßgebend.

[2] So eine Meinung Menachot 88b, Barajtha.

[3] Nach Rabbi stand der Leuchter von Ost nach West (wegen Lev 24 3 ועירך אתו לפני יי') nach R. Eleasar b. R. Simon von Nord nach Süd gleich der Lade, aber etwas schräg (wegen Nu 8 2 f., wo אל מול פני תמ' das mittlere Licht bezeichnet), Menachot 98b.

Ahrons ist. העלות und האירו des Samaritaners und der LXX ist falsch, denn יאירו Nu 8₂ hat שבעת הנרות zum Subjekt.

v. 38: ferner sollen מלקחיה ומחתותיה gemacht werden. Das erste sind gewiß Zangen zum Einlegen des frischen Dochtes in das Öl oder zum Abnehmen des verglimmten und מחתות müssen nach der Analogie von 27₃ Behälter für die brenneuden Kohlen sein, mit denen der Docht angezündet wird. Sie sollen von reinem Golde sein. Dies muß sich wegen 37₂₃ auch auf die Lampen sowie die מל' und מח' erstrecken. Wichtig ist der Wechsel der Person in יעשה, damit wird diese Arbeit einem einzelnen Künstler zugewiesen. Dies verlangt die Herstellung als מקשה, vgl. v. 19 der Kapporet, die gleichfalls מקשה ist, תעשו v. 9 und weiter unten 26₃₁. Der Leuchter soll von einem Kikar reinen Goldes gemacht werden. Einen Kikar und zwar Silbers ist auch jeder der hundert silbernen Untersätze für das Ohel Moed schwer. Dies ist eine גזרה שוה, d. h. es muß eine innere Beziehung zwischen dem Leuchter und den Untersätzen bestehen.

v. 39b macht das asyndetische את כל הכלים האלה Schwierigkeiten. Bezieht es sich nur auf זהב טהור oder auch auf ככר? Beide Meinungen sind in Talmud (Menachot 28a) und Barajtha (c. 8) vertreten, s. auch Nachmanides z. St. — 37₂₃ gibt keine Aufklärung. Aber die Asyndese kann doch kaum einen andern Zweck haben, als die Geräte von dem Leuchter zu scheiden und dafür bleibt nach v. 38 nur der ככר. Wenn nicht eine andere Deutung vorzuziehen sein möchte. Nu 4₉ werden vom Leuchter außer נרות, מלק' und מחת' noch כל כלי שמנה genannt. Diese sind hier gemeint, werden aber aus einem tieferen Grunde (s. c. IV, 15 „Zahlen") nicht mit Namen genannt. — Das Suffix von תבניתם v. 40 bezieht sich auf die כלים des Leuchters, so daß dem Mose sowohl von ihm (Nu 8₄) als seinen Geräten gleich dem Mischkan und seinen Geräten ein תבנית gezeigt wurde. מָרְאֶה בָּהָר lehrt, daß das Bild jetzt bereits wieder verschwunden war.[1] —

B setzt 37₁₇ תיעשה in עשה um, v. 21 das emphatische מן המנורה in ממנה. 25₃₇b läßt er natürlich fort, desgleichen v. 40. —

Der Leuchter heißt מנורה הטהורה 31₈, 39₃₇, Lev 24₄ und מנורת המאור 35₁₄; Nu 4₉. Die Lampen heißen נרות המערכה 39₃₇ nach ערך 27₂₁; Lev 24₃ f.

---

[1] Menachot 29a: es war ein Bild aus himmlischem Feuer.

5. Das Mischkan A 26 1-30, B 36 8-35.

v. 1. „und das M. sollst du machen" (ואת המ' תעשה). Der Artikel bezieht sich auf 25 8 und die Inversion gegenüber bisherigem ועשית soll andeuten, daß wir hiermit bei dem schon dort versprochenen wesentlichen Teil angelangt sind. Es soll gemacht werden (in Form von) 10 Teppichen. Schon hierin liegt, wie weiterhin vielfach bestätigt wird, daß das eigentliche Mischkan diese zehn zu einer Decke verbundenen Teppiche, nicht das Brettergerüst, sind. Die Stoffe, aus denen sie gemacht werden sollen, sind gezwirnter Byssus, violetter Purpur, roter Purpur und Karmesin. Der Byssus steht voran, was nur noch beim Gürtel Aharons 39 29 der Fall ist. „Cherubim, Werk des חושב, Kunstwirkers, sollst du sie machen." Die Cherubim trafen wir schon an der Kapporet und sie kehren bei der Parochet wieder. Diese drei Dinge müssen also in Beziehung stehen. Kunstwirkerarbeit ist auch die Parochet (v. 31, 36 35) und das Ephod und Choschen (28 6. 15, 39 3. 8), wo dazu Einarbeitung von Goldfäden in die Zeuge gehört. v. 2. Die Länge jedes Teppichs soll 28 Ellen sein, die Breite 4. Die Zahl 28 ist, wie der Ausdruck שמונה ועשרים lehrt, ein Produkt, 7×4, siebenmal so lang wie breit. Die Zahl mit folgendem באמה noch 26 8 = 36 15 bei der zweiten Decke, 27 9 = 38 9 f. den Umhängen (38 12, aber nicht 27 12). Alle Teppiche sollen das gleiche Maß haben. v. 3. je 5 Teppiche sollen aneinander (אשה אל אחותה) anschließen (תהיינה חוברות). Dies ergibt zwei große Bahnen von je 20 Ellen Breite und 28 Länge. Denn wie die Maße des Brettergerüstes zeigen, ist die Meinung, daß die Teppiche an ihren Breitseiten aneinander kommen.

v. 4. Ferner sollen Schleifen (?ללאות) von violettem Purpur gemacht werden an (על) dem Saume des einen Teppichs, heraus aus der Seite (מקצה) mit der verbindenden (בחוברת); und ebenso sollst du machen mit (ב') dem Saume des Endteppichs an dem Verbindungsstück (במחברת). Jetzt erst wird gesagt, wie viel Schleifen es sein sollen. v. 5: „fünfzig Schleifen sollst du mit (ב') dem einen Teppich machen, und fünfzig Schleifen sollst du mit dem Ende (בקצה) des Teppichs, der am zweiten Verbindungsstück ist, machen מקבילות die Schleifen אשה אל אחותה." Für die Anzahl der Schleifen ist deshalb ein neuer Satz angefangen, weil erst die wichtige Bestimmung festgestellt werden soll, daß die Schleifen aus תכלת sein sollen. v. 6. „und mache 50 goldene Spangen (קרסים)". Hier wird sogleich

die Zahl angegeben. Denn die Spangen sind nur von einfachem, nicht von reinem Golde. „Und verbinde die Teppiche einen mit dem andern (אשה אל אחותה) mit den Spangen und so sei das Mischkan eins".

Beobachtet man die Konstruktionen von עשה bei der Anfertigung der Schleifen, nämlich ב' — מ' — על — ב', ב' — ב', ב', so ergibt sich, daß sie nicht besonders gemacht und an die Teppiche angebracht, sondern aus ihnen herausgearbeitet wurden, d. h. die Enden der Techelet-Fäden (oder besser -Lagen) der Teppiche wurden zu Schleifen gemacht.

Auffallend ist es, daß über die Funktion der Schleifen nichts vermeldet wird. Nur sollen sie מקבילות sein אשה אל אחותה. Das Wort מ' heißt jedenfalls: entsprechend, sich gegenüberstehend und entgegenkommend. Dies erinnert wiederum an die Cherubim der Kapporet. Die Schleifen der beiden Teppichbahnen mit den eingestickten Cherubim gleichen den Flügelspitzen der Cherubim auf der Kapporet. Die Anzahl der Teppiche, Schleifen und Spangen hängt mit der der Bretter zusammen.

Somit wird auch von der Decke nichts angegeben, was nicht zum Verständnis ihrer symbolischen Bedeutung erforderlich ist, weder etwas rein Technisches noch ein Zierrat. —

B. Wir tun gut, schon hier B zu vergleichen. 36 10 lesen wir die Änderung, von der Popper so viel Aufhebens gemacht hat und die auch die Kommentatoren nicht erklären können.

26 3 חמש יריעות תהיינה חברות אשה אל אחותה וג'

36 10 ויחבר את חמש היריעות אחת אל אחת וג'

desgl. 26 5. 6—36 12. 13.

Selbst wenn wir keine andere Erklärung wüßten, müßte die seit Popper geläufige, daß der Diaskeuast hier einen altertümlichen Ausdruck in einen modernen umgesetzt habe, jedenfalls verworfen werden. Denn ist es möglich, daß ein Abschreiber einen Text, der um Jahrhunderte älter war und daher nicht wenig längst veraltete Ausdrücke enthalten haben muß, zwar im übrigen mit peinlicher Genauigkeit kopiert, aber gerade diesen einen Ausdruck mit oder ohne Absicht korrigiert haben sollte? Und wie kann er gegen ihn ein sprachliches Bedenken gehabt haben, da er ihn ja 37 9 anstandslos durchläßt. Der Grund der Abweichung liegt in der verschiedenen Absicht, durch die der Verfasser die beiden Berichte durchweg unterscheidet und die sich auch in solchen Einzelheiten ausprägt. In A entwirft er den Plan und kommentiert ihn, in B beschreibt er die entsprechende Ausführung. In A also redet der

entwerfende und in der Anschauung versunkene Künstler, für den die Dinge leben, in B arbeitet der nüchterne Werkmeister. Für diesen hat ein Werk nur Stücke. Dem Gießer und seinen Gehilfen besteht die Statue aus einem Kopf, einem Rumpf, zwei Arm- und zwei Beinstücken. Der Künstler und der kunstverständige Erklärer redet von einem Haupt usw. So ist אשה אל אחותה die Sprache des künstlerischen Entwurfes, אחת אל אחת die der Werkstatt. Ebenso unterscheiden sich חברות (תהירנה) und ויחבר (חבר). Die Teppichbahnen sollen אחיות und חברות sein, zu geschwisterlichem Bunde blicken sie sich an und reichen sich die Hände droben an der Decke des Heiligtums, wie sich die Cherubim unten auf der Kapporet gegenüberstehen und sich anblicken (ופניהם איש אל אחיו 25$_{20}$). Aber der biedere Handwerksmeister knotet einfach Stück an Stück ויחבר אחת אל אחת. Daß aber der Verfasser in B für die Cherubim der Kapporet איש אל אחיו 37$_9$ beläßt, ist nicht zu verwundern, da sie tatsächlich die Gestalt lebender Wesen haben sollen (כנפים — פנים).

In A heißt die erste Teppichbahn oder ihr letzter Teppich חוברת, die zweite מחברת, in B beide מחברת. Wenn zwei Menschen sich die Hand reichen, so reicht sie eigentlich nur der eine, der andere ergreift sie. Für B stehen beide gleich.

Die zweite Decke 26$_7$. „Ferner mache Ziegenhaar-Teppiche als Ohel über das Mischkan". Wie M. der Name für die erste, ist Ohel der für die zweite Decke. Sie sind die wesentlichen Stücke, alles andere ist ihnen untergeordnet, erst in weiterem Sinne kann der ganze Bau Ohel und Mischkan heißen. „Elf Teppiche mache sie." Bei der ersten Decke hieß es sogleich: mache das M. aus zehn Teppichen und zwar von Byssus usw. Am Ohel ist das wesentliche der Stoff, das Ziegenhaar. Die Zahl elf aber ist irrational gegenüber der zehn; darauf wird in besonderem Satze hingewiesen. Der Ohel soll auf dem Mischkan sein, daher schon hieran die mehrfach vertretene Behauptung, die erste Decke habe innen an den Wänden herabgehangen, scheitert. v. 8. Jeder dieser Teppiche ist 30 Ellen lang und 4 breit. Zum Schluß heißt es wieder לעשתי עשרה היריעות gegenüber לכל היריעות v. 2. Die größere Länge und die größere Anzahl der Teppiche gegenüber der ersten Decke ist dadurch bedingt, daß das Ohel das Mischkan völlig bedecken muß. Es wird aber nur mit ganzen Teppichen und Ellen gerechnet.

v. 9. „Und verbinde die fünf Teppiche besonders und die sechs Teppiche besonders und falte (lege in der Hälfte zusammen, וכפלת)

den sechsten Teppich אל מול פני האהל (s. o. S. 181 zu 25 37). v. 10. Und mache 50 Schleifen am Saume des einen Teppichs, der der äußerste an der Verbindung ist und 50 Schleifen an dem Saume des zweiten Verbindungsteppichs (חוברת—חוברת). v. 11. Und mache 50 Spangen von Erz und bringe die Spangen in die Schleifen und verbinde das Ohel, daß es Eins sei. v. 12. Und die überschießende Ausdehnung an den Teppichen des Ohel, die Hälfte des überschießenden Teppichs, laß sich über die Hinterseite des Mischkan ausdehnen. v. 13. Und die Elle von dieser Seite und die Elle von dieser Seite von dem Überschießenden in der Länge der Teppiche sei ausgedehnt über die Seiten des Mischkan von hier und von hier, ihn zu bedecken."

Die zehn Teppiche der ersten Decke zu 28 Ellen Länge und 4 Ellen Breite waren zu 2 Bahnen à 20 Ellen Breite und 28 Ellen Länge und die beiden Bahnen wieder zu Einem Stück von 40 Ellen Breite und 28 Ellen Länge verbunden. Die elf Teppiche des Ohel ergeben zwei Bahnen von $5 \times 4 = 20$ Ellen und $6 \times 4 = 24$ Ellen Breite und 30 Ellen Länge. Die ganze Decke ist 44 Ellen breit und 30 lang, also 4 Ellen breiter und 2 Ellen länger als die Mischkan-Decke. Die Breite der Decken kommt über die Länge des Brettergerüstes. Das Plus von 4 Ellen Länge des Ohel wird so verwendet, daß der vorderste Teppich der Hälfte nach umgelegt wird. Damit hat der Ohel nur noch 42 Ellen Länge. Die übrigen 2 Ellen, ein halber Teppich, fällt hinten an der Westseite אחורי המשכן herab. Das Plus von 2 Ellen Breite verteilt sich rechts und links, nach Süden und Norden, den צדי המשכן, mit je einer Elle. So „bedeckt" der Ohel das Mischkan nach allen Seiten. Dieses לכסותו beweist abermals, wie Riggenbach mit Recht geltend macht, daß die erste Decke über die Bretter kam.

Vergleicht man nun die Darstellung des Ohel (v. 7—13) mit der des Mischkan (v. 1—6), so bemerkt man, daß von den Schleifen nicht der Stoff angegeben wird. Daher wird ihre Herstellung und Anzahl in Einem Satz erledigt. Auch sind sie nicht aus der Decke selbst herausgearbeitet, denn es heißt nur עשה על. Sie haben nur den Zweck, die Bahnen zu verbinden, und zwar vermittelst der Spangen, die in die Schleifen hineingebracht werden sollen. Noch wichtiger ist das Verhältnis der beiden Bahnen. Hier vermissen wir die charakteristischen Ausdrücke תהיינה חוברות und אשה אל אחותה, auch מקבילות. Schon in A heißt es וחברת. Abweichend ist auch לבד

bei jeder Bahn. Daraus geht hervor, daß die beiden Bahnen von 5 und 6 Teppichen nicht dauernd verbunden waren, sondern vielmehr gesondert geführt und nur bei der Aufstellung des Mischkan vermittelst der Schleifen und Spangen verbunden wurden. Könnte darüber noch ein Zweifel sein, so wird er durch B 36 18 gehoben: und er machte 50 eherne Spangen, um das Ohel zu verbinden, so daß es eins sei. Also die Arbeiter verbanden die Bahnen nicht selbst, sondern richteten sie nur so ein, daß sie zusammengehakt werden konnten. Diese vom Mischkan verschiedene Behandlung des Ohel muß in der Bedeutung des letzteren seinen Grund haben.

B 36 14-18. Weggelassen wird, was nicht zur Arbeit, sondern zur Einrichtung gehört, also 26 9b. 12. 13. Das Längenmaß ist in A durch ורחב ארבע באמה, in B mit ורחב רחב וארבע אמות bezeichnet. A urgiert die von der Länge verschiedene Breite (so auch bei der Decke). B bemerkt das abweichende Verhältnis nur zwischen 30 und 4. — v. 17a ויעש ללאות חמשים gegen ל' ח' in 17b und 26 10a b. In B sind ללאות und קרסים gleichmäßig den Teppichen subordiniert. Er macht 1) Teppiche, 2) Schleifen, nämlich 50, 3) Spangen, nämlich 50. In A werden dem Zwecke gemäß die Schleifen höher als die Spangen gestellt. Dem entspricht, daß B auch die zweiten 50 Schleifen mit einem עשה einführt. In A heißen beide Stücke חוברת, in B die erste als die größere מחברת. —

Die Überdecken 26 14, 37 19. Sie sollen das Ohel bedecken מכסה לאהל. Es sind ihrer zwei, die eine von rotgefärbten Widderfellen, die andere, die ganz zu oberst kommt (מלמעלה), von Tachaschfellen. Es sind bloß Schutzdecken.[1]

Die Bretterwandung 26 15-30 „und mache die Bretter für das Mischkan". Die Br., d. h. die notwendig dazu gehörigen. „Stehende Schittimhölzer (עומדים)". Dies soll sie ihrer Funktion nach mit den עמודים für die Vorhänge vergleichen. Auch werden wir dadurch gleich darauf hingewiesen, die im folgenden genannte Länge als Höhe des Brettes, wenn es steht, aufzufassen. Jedes Brett — oder besser jeder Balken, denn diesen Namen verdienen sie wegen ihrer Dimensionen — soll 10 Ellen lang d. i. hoch und $1^1/_2$ breit sein. Die Dicke wird nicht angegeben, kann also für die Symbolik der Zahlenverhältnisse nicht von Bedeutung sein und muß sogar mit Absicht

[1] Nach R. Nehemia Sabbat 28a und Barajtha c. 2 war es nur Eine Decke aus Widderfellen mit Tachaschfell-Flicken, wofür sich mancherlei Gründe vermuten lassen.

nicht ausdrücklich angegeben sein. Gewöhnlich erschließt man aus dem Folgenden, daß sie 1 Elle betragen habe, was ohne Zweifel richtig ist. Jeder Balken soll zwei „Hände“ (ידות) haben משלבות אשה אל אחותה. Diese Hände kommen in die Untersätze, also übersetzt man mit Recht „Zapfen“, מ' ist streitig, jedoch begünstigt das passive Participium die Erklärung Kamphausens, daß sie durch eine Leiste oder (R. Nehemia, Barajtha) Sprosse miteinander verbunden waren. Der Ausdruck erinnert an das מקבילות אשה אל אח' der Teppiche und Schleifen. An Balken sollen 20 für die Südseite לפאת נגבה תימנה gemacht werden. Hier begegnet uns zuerst eine geographische Orientierung. Sie fängt mit dem Süden, der Seite, welche für den nach Osten Blickenden rechts liegt, an. Der Süden heißt נגב oder תימן. Nur beim Stiftszelt (26 18 = 36 23 und 27 9 = 38 9 dem Vorhof), wenn wir vom Tempel Ezechiels (47 19, 48 28) absehen, sind beide Worte vereinigt (vgl. jedoch auch Jos 15 1). Das Stiftzelt ist beweglich, es soll so aufgestellt werden, daß die rechte Seite stets auch wirklich nach Süden liegt. Unter die 20 Bretter sollen 40 Untersätze (אדנים) kommen, nämlich je 2 für die je 2 Zapfen. Das nachgestellte תעשה anstatt vorangestelltem ועשית drückt die Unterordnung der Untersätze und die Kongruenz der Zahlen aus. v. 20 f. „und für die zweite Flanke des Mischkan“, die Südseite hat nicht die erste Flanke geheißen. Von einer „Flanke“ kann erst die Rede sein, wenn eine parallele zweite Seite hinzukommt, das ist die Nordseite, darum folgt sie sogleich darauf. „Mach der Nordseite 20 Bretter, und vierzig ihre Untersätze Silber, je zwei Untersätze unter einen Balken“. Hier faßt sich der Autor bereits kürzer, er läßt לשתי ידותיו fort und schreibt für וארבעים אדני כסף, weil kein עשה vorhergeht, וא' אדניהם כ'.

v. 22 ff. „und für die Rückseite des Mischkan gen Westen sollst du machen (תעשה neu ansetzend) 6 Balken und zwei Balken sollst du machen לְמִקְצֹעַת des Mischkan an der Rückseite.“ Der nächste Vers hat allen Technikern der Stiftshütte die größten Schwierigkeiten gemacht.[1]

Es sind alle erdenklichen, darunter sehr sinnreiche, Konstruktionen für diese verzwickten „Eckbalken“ versucht worden. Alle

[1] S. Sabbat 98a f., Barajtha c. 1a namentlich die ausführliche und mühsame Auseinandersetzung von Riggenbach S. 22—34, der auf Taf. II nicht weniger als zehn und Schick, der (S. 18f.) sieben verschiedene Konstruktionen abbildet. Vgl. ferner Fries und Kamphausen Studien und Kritiken 1858 S. 97 ff., 1859 S. 110 ff.; Bähr 104 ff.; Neumann 58 ff. und die Kommentare.

diese Arbeit ist umsonst aufgewandt worden. Es ist nämlich von vornherein ausgeschlossen, daß die beiden „Eckbalken" sich ihrer Gestalt nach im geringsten von den andern unterscheiden sollen. Nicht nur weil es ganz unnötig wäre, sondern, was noch schwerer wiegt, weil der Text es verbietet. v. 15 f. „Du sollst die Balken für das Mischkan machen, 10 Ellen Länge des Balkens und $1\frac{1}{2}$ Elle die Breite jedes Balkens." Also hat jeder קרש, der im folgenden vorkommt, dieselben Dimensionen, wie auch jeder Balken zwei Zapfen (v. 17 וכן תעשה לכל קרשי המשכן) und jeder Balken zwei Untersätze hat. Nicht das wird von den Eckbalken ausgesagt, daß sie auf eine abweichende Art gemacht, sondern daß sie zu etwas besonderem dienen, in einer besonderen Weise funktionieren sollen. Nun überlege man weiter folgendes: wir haben vorläufig eine aus 20 Balken bestehende Wand, die die Südwand und eine desgleichen, die die Nordwand bilden wird. Lang wird das Zelt also wohl 30 Ellen werden. Aber wie weit sollen diese Wände auseinander stehen, daß sie eine gewünschte Breite des Zeltes im Innern ergeben? Wie breit soll die Rückwand sein? Daß der Verfasser das Zelt im Innern 10 Ellen breit haben will, steht, wie besonders das Verhältnis aller Dimensionen zeigen wird, außer aller Frage. Um diese 10 Ellen zu erhalten, muß er jedenfalls über die Zahl von 6 Balken hinausgehen. Darum sagt er: mach 6 Balken, dann hast du erst einmal 9 Ellen. Das ist das Mittelstück der Hinterwand. Nun brauche ich noch einen Anschluß nach rechts und links an die Ecken des Mischkan (למקצעות המ'), wozu ich nicht mehr als je einen Balken machen darf. Das sind 8 Balken. Hätte er aber gleich gesagt: mach für die Hinterwand 8 Balken, dann wäre man in Zweifel gewesen: Sollen diese 8 Balken mit ihrer ganzen Breite zwischen die Längswände d. i. nach innen hinein kommen? Aber dann wäre ja das Mischkan innen 12 Ellen breit und 29 lang geworden! Sie müssen sich also außen an die Längsseiten anlehnen, indem jeder Eckbalken diese Längsseiten um seine Dicke d. i. 1 Elle außen verlängert, selbst aber von seiner Breite innen 1 Elle, die von dem letzten Balken der Längswand bedeckt wird, einbüßt. Es zählt also bei den Eckbalken innen nur je $\frac{1}{2}$ Elle Breite. Daran dachte schon v. 16: „1 Elle und die Hälfte der Elle" gegen sonstiges „eine Elle und ein halb" (25 10. 23, 37 1. 10). Nur dann wird das Mischkan innen 30 Ellen lang und 10 breit, das Allerheiligste 10 : 10. Dann aber tun die Eckbretter zweierlei. Sie laufen mit den andern sechs draußen in einer Flucht, und nur sie

bilden die Rückwand, nicht auch noch die Dicke des letzten Balkens jeder Längswand. Zweitens setzt ihre Dicke die Flucht der Seitenwände fort. Das ist der Sinn des vielgequälten Verses. Fangen wir mit dem zweiten Teil an: ויחדו יהיו תמים על ראשו אל הטבעת האחת. Das Suffix in ראשו kann sich nur auf den einzigen vorangegangenen Singular beziehen, und das ist המשכן. Eben war seine Hinterseite ירכתים genannt worden, er hat ferner צלעות, also kann ihm auch ein ראש zugeschrieben werden und das kann nur die Vorderseite, die offene Ostseite, sein. Nach dahin und bis dahin sollen die Eckbalken eine Flucht bilden helfen, mit jenen je 20 Balken, zu denen sie nicht gehören, in dieser Hinsicht sich vereinigend (יחדו). Und zwar אל הטבעת האחת. Die Präposition אל wird gebraucht, wenn die Verbindung jetzt noch nicht erfolgen kann oder soll. Es sind nämlich noch keine Ringe da, sie kommen erst v. 29. Von diesen Ringen nun sitzt Eine Reihe an allen Brettern, um den mittleren Riegel, der מן הקצה אל הקצה gehen soll, aufzunehmen. Damit legt sich dieser Riegel, und nur er, auch vor die die Flucht der Längswände fortsetzende Dicke des Eckbalkens. Unter diesen Mittelriegel, an dieser einen Reihe von Ringen teilnehmend, soll der Eckbalken kommen. — Nun fehlt uns noch der Ausdruck für die hintere Fluchtlinie. Hieß nun die Vorderseite ראש, das Oberteil des Mischkan, dann befinden wir uns hier „unten" מלמטה (vgl. 28$_{27}$ פנים — מלמטה ממול פניו), denn רגל paßt dafür nicht. Auch hier sollen die Eckbalken nach außen eine volle Flucht nämlich mit dem Mittelstück von sechs Brettern bilden. Danach ergeben sich also (ודרו) acht Balken, und die Eckbalken kommen sowohl nach ihrer Dicke als nach ihrer Breite nach außen voll zur Geltung. Die Bildung der hinteren kürzeren Flucht mit den Schwesterbalken ist durch תֹּאֲמִים, die der längeren durch das intensivere תַּמִּים ausgedrückt. Bei תואמים kommt Breite zu Breite, bei תמים Dicke zu Breite. In B, wo der Verfasser das Mischkan noch nicht fertig sieht, sondern nur einzelne Balken vor sich hat, sagt er אל ראשו für ל' על. Mit Recht ferner beläßt er ויהיו und ändert es nicht in והיו, und עשה 36$_{29}$ besagt, daß er auch ihnen wirklich die dazu erforderliche Dicke und Breite gab.

v. 26 ff. Ferner sollen Riegel von Schittimholz angefertigt werden, für die erste Flanke (צלע) des Mischkan und fünf für die zweite Flanke und fünf für die Flanke nach der Rückseite gen Westen, und der mittlere Riegel durch die Balken riegelnd (מבריח), von einem zum andern Ende. Über diese Riegel herrscht gleichfalls viel Meinungs-

verschiedenheit. Grundlos ist die Ansicht Ewalds. Erstens behauptet er, worin ihm übrigens niemand gefolgt ist, daß die fünf Riegelstangen inwendig durchgezogen waren. Dies soll sich sogar von selbst verstehen, „weil der ganze Schmuck sonst von außen durch die Teppiche verdeckt worden wäre".[1] Es kann nicht oft und nachdrücklich genug gesagt werden, daß nichts an dem ganzen Heiligtum nur zur Pracht und zum Ansehen war. Zweitens behauptet er, daß die mittelste Stange ganz ununterbrochen um alle 3 Seiten ging. In der zweiten Auflage hatte er hinzugesetzt, daß sie „irgendwie zum Biegen" eingerichtet gewesen, wogegen Riggenbach[2]: „zum Biegen" eingerichtet, eine Stange von hartem Holz, mit Goldblech überzogen, auf eine Länge von 70 Ellen oder mehr als 100 Fuß! Da hätte er uns doch billig mit einer Erklärung des „irgendwie" zu Hilfe kommen sollen!" In der dritten Auflage ist das „irgendwie zum Biegen" weggelassen,[3] aber der Riegel geht nach wie vor um alle drei Seiten herum.[4]

Sonderbar ist ferner die Meinung von Lamy, Neumann und Schick, der mittlere Riegel sei nicht an den Brettern entlang gelaufen, sondern in dem Zwischenraum zwischen ihnen, nämlich oben zwischen den beiden Seitenwänden; mit andern Worten, es sei eine Firststange gewesen und das Zelt habe ein Giebeldach gehabt. Der Ausdruck בתוך הקרשים macht diese Auffassung nicht gerade unmöglich, aber da הבריח התיכון zweifellos „der je mittlere" bedeutet, so ist sie zu verwerfen. Das ist sie auch schon deswegen, weil der Text niemals eine blos konstruktive Anordnung trifft.

Hiervon abgesehen, stehen sich zwei weitere Meinungen über den mittleren Riegel gegenüber. Die einen behaupten nach dem Vorgang des Talmuds, die Bohlen seien der Breite nach durchbohrt gewesen und durch diese Bohrlöcher sei der Riegel hindurchgegangen, die andern meinen, er sei von außen in halber Höhe an sämtlichen Bohlen vorbeigegangen. So behaupten namentlich alle

[1] Altertt.[3] 425.

[2] p. 32.

[3] „War also auch bei den beiden oben genannten Ecken so eingerichtet, daß die einzelnen Hölzer gut ineinander griffen."

[4] Allerdings behauptet dies auch der Talmud (Sabbat 98b), der aber dazu ein Wunder braucht (בנס היה עומד Raschi: מבריח לשלשת חרוחות ואין לך אומן יכול לעשות כן ובנס היה נכפף מאיליו s. aber Barajtha c. 1a und Thossaphot Sabb. ebd. Der Grund für diese unhaltbaren Annahmen ist wohl, daß v. 28 nur von Einem und zwar „dem" mittleren Riegel geredet zu werden scheint.

die, welche unter den Keraschim nur verhältnismäßig dünne Bretter verstehen und bestreiten, daß sie 1 Elle dick gewesen seien. Der ersten Ansicht kann ich nicht beipflichten. Mit der obigen Erklärung der „Eckbalken" ließe sie sich zur Not vereinigen. Aber wo saßen dann die Ringe (v. 29 בתים לבריחם) und wozu waren sie überhaupt nötig? Ferner bedenke man dies: Ging der Riegel durch die durchbohrten Bohlen innen hindurch, dann ging er durch bloßes Holz und wenn man in die Bohrlöcher hineinsah, erblickte man dieses. Es ist aber nirgends das bloße Holz sichtbar, sondern durchweg mit Metall, Gold, Silber oder Erz überzogen, selbst die Stangen. בתוך הקרש' heißt nicht an der Mitte (dies gegen den Einwand Riggenbachs, daß „an der Mitte" בחצי wie beim Brandopferaltar (27 5) heißen müßte), sondern daß nun jeder lange Mittelriegel da wo er endet, zwischen den Balken der Nachbarwand „in der Mitte" liegt.

Wir nehmen also an, der je mittlere Riegel verband die Bohlen außen in (halber Höhe).

Von den übrigen vier Riegeln ist streitig, ob sie ebenso lang wie der mittlere waren und gleichfalls alle Bohlen verbanden, oder kürzer und nur etwa je die Hälfte Bohlen zusammenhielten. Nach unserer Meinung über den mittleren Riegel müssen wir das letztere annehmen, denn sonst hätte er sich nicht von ihnen unterschieden. Wir halten für sinngemäß, daß von den fünf Riegeln zwei dazu dienten je 5 (an der Westwand je 4) Bretter oben und zwei je 5 Bretter unten zu verbinden, in der Mitte ging der mittlere Riegel, der alle 10 (8) Bretter verband. Dies entspricht der Mischkandecke, die aus 10 Teppichen bestand, die erst zu 2 Bahnen aus je 5 Teppichen und dann zu Einer Decke gemacht worden waren.

v. 29 „und die Balken überziehe mit Gold und ihre Ringe mache aus Gold als Gehäuse für die Riegel und überziehe die Riegel mit Gold". An den Balken ist das wesentliche, daß sie עצי שטים עומדים für die Decke sind, nicht der Goldüberzug, daher dieser erst am Schlusse befohlen wird. Nächst den Balken sind die Riegel wichtig, die Ringe sind so untergeordnet, daß sie (מבעותיהם) und ihr Zweck in einem Nebensatz erledigt werden. Aber die Ringe kommen vor den Überzug der Riegel, weil sie unmittelbar an den vorgenannten Balken anzubringen sind.

v. 30. „und stelle das Mischkan auf nach seiner Gebühr, wie man dich hat sehen lassen auf dem Berge". Es heißt nicht, konform mit 25 9. 40, 27 8 ועשית, sondern והקמתה את המ' כמשפטו, so daß

nicht die Anfertigung, sondern die Aufstellung des Mischkan es ist, was Mose an dem Urbilde abmerken soll. Von dem M. aber ist wie in dem ganzen Kapitel die Decke, nicht die Bretterwandung, die Hauptsache. Diese hat nur den Zweck, die Decke zu unterstützen. Daher heißt es niemals, daß die Decke über die Balken gelegt wurde, sondern daß das M. zum Stehen gebracht wurde הקים. v. 30, 40$_2$; Nu 1$_{51}$, 7$_1$, 9$_{15}$, 10$_{21}$, besonders Ex 40$_{17}$ f. „Mose stellte das Mischkan auf und legte die Untersätze und setzte die Balken und tat die Riegel an und stellte die Säulen auf und breitete den Ohel über das Mischkan". Der Ausdruck הקים aber soll die Aufmerksamkeit auf die aufrechte Gestalt und die Höhe (קומה) des Mischkan lenken. אתה מָראה בהר = הָראית בהר. —

B 36$_{20-34}$ אחת אל אחת, 36$_{22}$ gegen אשה אל אחותה, 26$_{17}$ s. o. Von derselben Art ist die Differenz 26$_{18.\,20}$ עשרים קרש, 36$_{23.\,25}$ עשרים קרשים. Sieht man das Zelt als Ganzes, so erscheint die Wand als Einheit, als ein einziges zwanzigfach gleichgeteiltes Brett, in der Werkstatt werden die zwanzig Bretter einzeln hergestellt. Dies gilt aber nur von der Süd- und Nordwand. Die Westwand besteht erstens aus sechs Mittelbrettern dann aus zwei Eckbrettern, daher von der Westwand schon in A 26$_{22.\,23.\,25}$ שמונה קרשים, שני, ששה. Diese Verschiedenheit des Ausdrucks zeigt, daß der Verfasser sich gegebenen Falls schon in A so ausdrückt wie in B. 26$_{25}$ שני אדנים תחת הק' האחד וש"א תחת הק' ה', 36$_{30}$ שני אדנים תחת הק' האחד. A kommt es auf das zahlenmäßige und sichtbare symmetrische Verhältnis zwischen Brettern und Untersätzen an, B nur auf die Verteilung der 16 unter 8. 26$_{26}$ בריחם עצי שטים, 36$_{31}$ בריחי עצי שטים. Für A ist die Hauptsache, daß Riegel zum Zusammenfügen der Bohlen gemacht werden, der Stoff kommt erst in zweiter Linie in Betracht, für B ist gerade dies das Wesentliche. Von dem mittleren Riegel sagt 26$_{28}$ והברית התיכן בתוך הקרשים מבריח, 36$_{33}$ ויעש את הב' הת' לברוח בתוך הק'. Diese Verschiedenheit ist ebenso wie 26$_{11}$ והבאת וחברת gegen 36$_{18}$ ויעש לחבר zu beurteilen. Schließlich hat c. 36 wieder zwei עשה mehr, v. 25 für die zwanzig Bretter der Nordseite und 33 (ויעש) für den Mittelriegel. Der Arbeitsbericht setzt mit jeder neuen Abteilung frisch ein. Für A kommt es nur darauf an, daß die Bretterreihen im Süden und Norden sowie alle Riegel ihrem Stoffe nach gleich sind, daher genügt jedesmal ein ועשית. 26$_{30}$ fehlt in c. 36 nach der Regel. — Die zwanzig Bretter zu $1^1/_2$ Ellen Breite der Längsseiten ergeben für das Heiligtum eine Länge von 30 Ellen von Ost nach

West. Die Breite wird erstlich durch 6 Bretter der Rückwand gegeben = 9 Ellen, dazu kommen die zwei Eckbretter. Würde ihre volle Breite zu $1^1/_2$ Ellen in Anschlag kommen, so ergäben sich 12 Ellen. Es kann aber kein Zweifel sein, daß das Heiligtum nur 10 Ellen breit sein soll. Daraus folgt, daß je eine Elle von der Breite der Eckbretter abgeht; sie kann nur in Abzug gebracht werden, wenn die Eckbretter mit dem letzten Brett der Nord- und Südseite abschnitten und ihre Dicke deckten. Dann waren also die Bretter Eine Elle dick, demnach gewaltige Balken. Die Hinterwand stand außen, nicht innen zwischen den Seitenwänden (s. o. zu v 24). Die erste Decke war 40 Ellen breit und 28 Ellen lang. Über das Gerüst gebreitet deckte sie 30 Ellen seiner Länge, 1 Elle Dicke der Hinterwand und fiel hinten 9 Ellen hinab, also bis 1 Elle über den Fußboden. Die goldenen Spangen in der Mitte der Decke kamen dahin, wo die ersten 20 Ellen der Länge des Stiftszeltes aufhörten, teilten es also in 20 und 10. Von den 28 Ellen der Länge kamen 12 Ellen auf die Breite des Balkengerüstes, nämlich 10 auf das Lichte und je 1 auf die Dicke der Nord- und Südwand, und je 8 fielen links und rechts herab bis auf 2 Ellen über dem Fußboden.[1]

Denn daß diese Decke nicht von innen an den Bretterwänden herabfiel und gleichsam ihre Tapete bildete[2], sondern es von außen bedeckte[3], steht exegetisch unwiderleglich fest (26 7. 32). Der Hauptgrund für jene Ansicht, die Bähr auch noch in der zweiten Auflage mit Entschiedenheit, aber vergeblich verteidigt, daß man nämlich sonst das Gold des Balkenüberzuges nicht gesehen hätte, beruht auf dem Grundirrtum[4], daß die Stiftshütte ein prachtvolles Schaustück sein sollte. Auch das ist nicht maßgebend, daß die Cherubim der Decke nach Analogie des salomonischen Tempels an die Wände gehörten, noch weniger kann uns die Sorge beunruhigen, daß das

[1] So auch R. Nehemia Sabbat 98b, nach dem die Balken oben wie unten gleich dick (eine Elle) waren. Nach R. Jehuda ebd. verjüngten sie sich nach oben bis auf eine Fingerbreite, so daß die Mischkandecke rechts und links 9 Ellen herabfiel, bis an die Untersätze, die eine Elle hoch waren. S. auch Raschi.

[2] Baumgarten, Keil, Philippson, Scholz, Engelhardt, Neumann, v. Gerlach, Kurtz, Bähr (diese siehe bei dem letzteren I² 110 ff.), Holzinger z. St.

[3] Talmud, Barajtha, Lund, Friedrich, Winer, Ewald, Kamphausen, Riggenbach, Leyrer, Riehm, Dillmann, Schick u. v. a.

[4] Den Bähr sonst selbst bekämpft.

kostbare und dünne Gewebe, über die Kanten der Bohlen gelegt, leicht reißen konnte (Holzinger).

Der Ohel ist 44 Ellen breit und 30 lang. Er wurde quer über das Mischkan gelegt und indem vorn zwei Ellen übergeschlagen wurden, deckten 30 Ellen das Lichte des Baues der Länge nach, 1 Elle kam auf die Dicke der Hinterwand 30+2+1 = 33, sonach fielen 11 Ellen nach hinten. Da der Bau nur 10 Ellen hoch war, so schleifte[1] eine Elle, aber sie wurde wahrscheinlich durch die später erwähnten Pflöcke und Stricke nach hinten gezogen. Von den 30 Ellen der Länge, die über die Breite der Wohnung gelegt wurden, kamen 10 auf die Breite derselben im Lichten, 2 auf die Dicke der Nord- und Südwand und je 9 fielen rechts und links herab, 1 Elle über dem Fußboden. So bedeckte der Ohel auf allen Seiten völlig das Mischkan.

Die kupfernen Spangen des Ohel saßen nach der 24. und nach dem Umschlagen des vordersten Teppichs der 22. Elle, also zwei Ellen weiter hinten als die goldenen Spangen des Mischkan.

6. Die Vorhänge A 26 31-37 B 36 35-38.

v. 31. „Und mache einen Vorhang (פרכת), violetten Purpur und roten Purpur und Karmesin und gezwirnten Byssus; Werk des Kunstwebers mache er ihn, Cherubim." Also von denselben Stoffen wie die Mischkandecke, nur daß hier der violette Purpur die erste und der Byssus die letzte Stelle einnimmt. Ebenso heißt es hier מעשה חושב כרבים gegen מעשה חושב כ' dort. Bei der Decke schließt sich כ' also unmittelbar an die Purpurzeuge an. Aber die Cherubim scheinen bei der Parochet eine größere Bedeutung zu haben, was wir aus dem Wechsel der Person schließen: יעשה (nur noch beim Leuchter 25 29). Dies erinnert an וְעָשִׂיתָ und תעשו bei den Cherubim der Kapporet (25 19). Es wird hiermit die Arbeit einem einzelnen Künstler, der nur Bezalel oder Oholiab sein kann, zugewiesen.

v. 32. „Und tue ihn an vier Schittimsäulen, überzogen mit Gold, ihre וויים Gold, auf vier Silberuntersätzen." Die Säulen, ihr Stoff und Überzug, die וויים, die Untersätze und ihr Metall, alles dies wird in Einem Satze abgemacht und erhält nicht einmal ein ועשית, sondern ist von ונתת abhängig gemacht. Die ganze Aufmerksamkeit konzentriert sich auf die Parochet, der alles andere untergeordnet ist. Was unter den וויים zu verstehen sei, werden wir besser bei den

[1] Sabbat 98b.

Vorhofssäulen erörtern. Während jeder Balken zwei Untersätze erhielt, bekommt jede Säule nur einen. Die Säulen, von denen übrigens nicht gemeldet wird, ob sie eckig, oder was wahrscheinlich ist, rund waren, müssen von geringerem Umfang gewesen sein. Denn sonst hätte die Lade nicht hindurchgebracht werden können. Das Stiftszelt war 10 Ellen breit, die Lade zwischen den Stangen $2^1/_2$ Ellen. Standen die 4 Säulen in 5 gleichen Zwischenräumen zwischen sich und den Seitenwänden, so betrug jeder Zwischenraum nur 2 Ellen, standen aber die erste und vierte Säule an die Seitenwände angelehnt, so ergaben sich 3 Zwischenräume mit je $3^1/_3$ Ellen, wovon aber die Dicke der Säulen abging, die man hiernach ungefähr ermessen kann. Daß der Verfasser dies alles vorgesehen hat, beweist der Umstand, daß er für diesen Vorhang nicht fünf Säulen vorschreibt wie für den äußeren, obgleich er ebenso breit ist.

v. 33. „Und tue die Parochet unter die Spangen." Dies sind die goldenen Spangen, welche die beiden Bahnen der Mischkandecke verbanden. Da sie, über die Balken gebreitet, über dem Anfang des dritten Drittels der Länge des Mischkan saßen, so teilte die Parochet die 30 Ellen in einen hinteren Raum von 10 und einen vorderen von 20 Ellen Länge (und je 10 Ellen Breite). Der Vorhang muß nach innen, dem Allerheiligsten zu, gehangen haben, wie z. B. aus Nu 4_5 hervorgeht. Über den Rest von v. 33—35 s. u. c. IV, 7 u. 13. —

Die Richtigkeit unserer Definition des Verhältnisses von A zu B wird an der Parochet besonders einleuchtend. In A hatte der Verfasser alle Bestandteile unter das eine ועשית gebracht, sonst aber gebraucht er Verba finita nur, um die Bedeutung und Funktion der Parochet zu schildern. In B läßt er alles dies fort und nur um die Stücke und ihre Anfertigung bekümmert, gibt er jedem ein besonderes Verbum: 36_{36} „und er machte für sie vier Schittimsäulen und überzog sie mit Gold und goß für sie vier silberne Untersätze." Doch s. auch IV, 15! —

Der Zeltvorhang 26_{36} f., 36_{37} f. „Und mache einen Vorhang (מסך) für die Tür des Ohel, violetter Purpur und roter Purpur und Karmesin und gezwirnter Byssus, Werk des Buntwirkers." Die Stoffe sind dieselben wie bei der Parochet, also müssen die beiden Vorhänge in dieser Hinsicht verwandt sein. Aber der Zeltvorhang hat keine Cherubim und die Arbeit ist die des רוקם. Daß sie weniger bedeutsam als die des חושב ist, beweist schon das Fehlen von

תעשה אותו. Von gleicher Arbeit ist noch der Vorhang zum Vorhof (27 16, 38 18) und der Gürtel Ahrons (28 39, 39 29). 35 35, 38 23: וחושב ורוקם בתכלת ובארג' (ו)בת' השני ובשש.[1]

v. 37. „Und mache für den Vorhang fünf Schittimsäulen und überziehe sie mit Gold — ihre ווים Gold — und gieße für sie fünf Erzuntersätze." Bei diesem abschließenden Vorhang sind also bereits in A die Zubehörstücke so behandelt, wie die Parochet in B. Daß die Untersätze der Säulen von Erz sind, beweist, daß dieser Vorhang schon zu Altar und Vorhof gehört. Auch dieser Vorhang hing somit nach innen zu. —

B muß, um die geringere Bedeutung auszudrücken, noch eine Stufe hinabgehen und so würdigt er die Säulen und Untersätze keines besonderen Verbums, sondern läßt sie gleichfalls von ויעש regieren, also 36 38: „Und ihre Säulen fünf (der Stoff wird nicht mehr angegeben) und ihre ווים (auch hierbei nicht), und ihre Untersätze fünf, Erz". Aber der Überzug der Säulen wird genauer beschrieben וצפה ראשיהם וחשוקיהם זהב; darüber siehe zu den Vorhofssäulen (27 10). —

Das Mischkan ist somit fertig. Es besteht aus einem rechteckigen Balkengerüst von 30 Ellen Länge, 10 Ellen Breite und 10 Ellen Höhe. Die 48 Balken (20 als Süd-, 20 als Nordseite, 8 als Hinterwand im Westen) sind von Schittimholz, mit Gold überzogen. Sie werden von 15 Riegeln (5 auf jeder Seite) aus mit Gold überzogenem Schittimholz in goldenen Ringen zusammengehalten und ruhen auf 96 (jeder Balken auf 2) silbernen Untersätzen. Darüber ist eine Decke aus gezwirntem Byssus, violettem Purpur, rotem Purpur

[1] Nach R. Eleasar bedeutet מעשה רוקם מעשה חושב, daß man die Figur da nachstickte, wo man sie vorher gezeichnet hatte: רוקמין במקום שחושבין (s. Raschi); nach R. Nehemia bedeutet רוקם „Nadelarbeit, daher nur Eine Figur, חושב Weberarbeit, daher zwei Figuren (verschiedene auf jeder Seite)," Joma 72b. Nach j. Schekalim 51b init. sagt von R. Jehuda und R. Nehemia der eine: מעשה רוקם = auf jeder Seite ein Löwe, מ' חושב = auf der einen Seite ein Löwe, auf der andern Seite nichts; der andere: מ"ר = auf der einen Seite ein Löwe, auf der andern Seite nichts, מ"ח = auf der einen Seite ein Löwe, auf der andern ein Adler. Natürlich sind das nur Mutmaßungen. Ebenda wird angenommen: חוט = 1 (einfacher Faden), כפול = 2, שזור = 3, משזר = 6, also, wenn es vier verschiedene Stoffe sind, 24fädig. Oder: חוט = 1, כפול = 2, שזור = 4, משזר = 8; 4 × 8 = 32. Oder: חוט = 1, כפול = 2, קלוע = 3, שזור = 6, משזר = 12; 4 × 12 = 48. Joma 72a: שש = 6 (nach 39 27 f.), משזר = 8 (39 24). Der Me'il war 12 fädig (28 31), die Parochet 24fädig (was feststeht), Choschen und Ephod 28 fädig (28 15).

und Karmesin mit eingewebten Cherubim gebreitet. Sie besteht aus 10 Teppichen. Jeder ist 28 Ellen lang und 4 breit. Je fünf Teppiche sind zu einer Bahn zusammengeheftet und die beiden Bahnen durch Schleifen von violettem Purpur und goldene Spangen zu Einem Stück von 40 Ellen Breite und 28 Ellen Länge, das quer über die Balken gelegt wird, verbunden. Das Innere ist durch einen Vorhang von violettem Purpur, rotem Purpur, Karmesin und Byssus mit eingewebten Cherubim in zwei Abteilungen von 20 und 10 Ellen Länge geschieden. Dieser Vorhang hängt an 4 Säulen von Schittimholz mit Gold überzogen auf 4 silbernen Untersätzen, deren es also im ganzen 100 sind. Abgeschlossen ist das Ganze durch einen Vorhang aus violettem Purpur, rotem Purpur, Karmesin und Byssus an fünf mit Gold überzogenen Schittimsäulen auf fünf erzenen Untersätzen. Über die erste Decke ist ein Ohel von Ziegenhaar gebreitet, die sie nach allen Seiten bedeckt, darüber eine Decke von rotgefärbten Widderfellen und eine von Tachaschfellen. Die Säulen der Vorhänge stehen vor ihnen nach außen zu. Alles Holz ist Schittimholz, der Überzug alles Holzes Gold, ebenso die Spangen der Mischkandecke. Von Silber sind die 100 Untersätze, von Erz die der Säulen des äußeren Vorhofs und die Spangen der Oheldecke. Die Mischkandecke und die Vorhänge sind von den vier Zeugen: violetter Purpur, roter Purpur, Karmesin und Byssus. Die Oheldecke ist von Ziegenhaar, die dritte von rotgefärbten Widderfellen, die vierte von Tachaschfellen.

Gewöhnlich sagt man nun, hieraus ersehe man: je näher dem Allerheiligsten, desto kostbarer die Stoffe. Aber sind nicht die äußersten Säulen mit dem gleichen Gold überzogen, wie schon die Stangen an der Lade, die Untersätze, auch die im Allerheiligsten, alle von Silber und besteht nicht der äußere Vorhang aus denselben Stoffen wie der innere? Die strenge Durchführung eines solchen Prinzips hätte etwa verlangt, daß im Allerheiligsten alles von reinem Golde, im Heiligen von Gold sei usw. Der ganze Bau hat mit Kostbarkeit allerwege nichts zu tun. Die Stoffe müssen alle ihre eigene symbolische Bedeutung haben.

7. Der Brandopferaltar A 27 1-8, B 38 1-7.

v. 1. „Und mache den Altar" את המזבח mit dem Artikel wie את המשכן (26 1). Mischkan und Altar gehören also zusammen und nach 25 9 versteht sich das eine so gut von selbst wie das andere. „5 Ellen die Länge und 5 Ellen die Breite, quadratisch sei der

Altar.“ Daß das letztere nicht eine nach der Angabe der gleichen Länge und Breite überflüssige Bemerkung sein kann, zeigt das nachdrückliche: „der Altar“ — „und 3 Ellen seine Höhe“, קומתו, während die beiden andern Dimensionen nur durch ארך und רחב ohne Suffix bezeichnet waren.

v. 2. „Und mache seine Hörner an seinen vier (oberen) Ecken (פנותיו), aus ihm sollen seine Hörner sein, und überziehe ihn mit Erz.“ Ein Altar in diesem Kultus hat notwendig Hörner (קרנותיו, ihre Gestalt wird vorausgesetzt). Sie sind kultisch ein selbständiger Faktor und heißen stets קרנות המזבח (29 12; Lev 4 25. 30. 34, 8 15, 9 9—4 7. 18, 16 18). Nur hier bei der Beschreibung und Anfertigung heißen sie nach unmittelbar vorhergehendem מזבח „seine“ Hörner, קרנותיו (38 2—30 2. 3. 10, 37 25. 26). Die Einheit der Hörner mit dem Altar, aber ihre trotzdem selbständige Bedeutung ist nicht nur durch ממנו תהיין, sondern auch durch die Wiederholung des Nomens קרנותיו gegeben. Dann erst folgt der Überzug, וצפית, und zwar אתו, denn dies schließt die Hörner mit ein.

v. 3. „Und mache סירתיו ihn zu entaschen, ויעיו ומזרקתיו ומזלגתיו ומחתתיו, zu allen seinen Geräten verarbeite Erz.“ Was sind das für Geräte? Nur für die סירות wird angegeben: ihn zu entaschen (לַדַּשְּׁנוֹ) d. h. (Lev 1 16), um in ihnen die Asche (4 12, 6 3. 4) hinauszutragen. Von den andern kommen מזרקים noch Nu 7 (für Mehl) vor, יעים und מִזְלָגוֹת im Kultusgesetz sonst nicht wieder, und מַזְלֵג 1 S 2 14 hilft uns hier nichts. Eine מחתה kommt (abgesehen von מחתות, die uns beim Leuchter begegneten, 25 38) Lev 16 12 vor; es ist das Gerät mit den Kohlen vom Altar, auf die Ahron den Weihrauch tut, womit er in das Allerheiligste hineingeht. Der gleichen Art sind die מחתות der Söhne Ahrons Lev 10 1 und Korahs und seiner Genossen Nu 16 6. 17 f., 17 2 ff., Ahrons v. 11. Also ist die מחתה ein Gefäß zu glühenden Kohlen, und zwar können wir auch aus dem Gesetz noch genauer bestimmen, zu was für Kohlen. Der Räucheraltar hat keine eigenen Geräte. Und doch waren zur Verbrennung des täglichen Räucherwerkes „auf ihm“ (עליו 30 7) Gefäße nötig. Auf dem Räucheraltar nämlich war nicht wie auf dem Brandopferaltar (Lev 6 2. 5. 6) ein beständiges Feuer, sondern es wurde jedesmal für die Verbrennung des Räucherwerkes besonders beschafft und zwar (woran man nach Lev 16 13 zunächst denkt) vom Brandaltar, auf dem ja immer Feuer war. Daher nehmen wir die מחתות für die glühenden Kohlen in Anspruch, welche vom Brandaltar ins Ohel Moed trans-

portiert wurden.[1] Weiteres s. c. IV, 9. Ein weiteres Gerät dürfen wir aber dem Räucheraltar nicht abgeben (z. B. als Behältnis für das Räucherwerk) wegen Nu 4 14, wo von allen Geräten gesagt wird, daß man mit ihnen auf dem Brandaltar hantierte. Da nun alle Geräte des Altars nicht, wie bei Tisch und Leuchter, erst am Ende der ganzen Beschreibung, sondern sofort nach Altar und Hörnern genannt werden, ferner von den erstgenannten סירות feststeht, daß sie die Fettasche der verbrannten Opfer aufnehmen sollen, und von den letztgenannten מחתות, daß sie für glühende Kohlen von dem brennenden Altar sind, so müssen auch die drei mittleren in unmittelbarer Beziehung zu dem Feuerherd auf dem Altar stehen. Zu dem Altar und seinen Hörnern, die das Blut des Opfers annehmen, gehört auch das Feuer auf seiner Platte (Lev 6 2. 5 f.), in dem Fleisch und Fett der Tiere und die Altaranteile der מנחה verbrennen. Wenn nun die סירות für die alte tote Asche und die מחתות für die Kohlen aus der vollen Glut bestimmt sind, so könnte man die drei übrigen für die Anmachung und Unterhaltung des Feuers oder der Verbrennung des Fleisches und Fettes vorbehalten.

Jedenfalls sind die מזרקות (nicht מזרקים) keine Gefäße für das Blut, wie in unwillkürlicher Verallgemeinerung des Wortes זרק, welches nur eine der verschiedenen Ausgießungen des Blutes bezeichnet, angenommen wird. Die סירות sind durch לדשנו von den andern Geräten abgesondert, denn die Asche ist etwas Gestriges; sie ist zwar aus Opfern entstanden, aber sie allein verläßt den Bezirk des Heiligtums. (Deshalb fehlen sie Nu 4 14.)

Jetzt sollten die Ringe und Stangen zum Tragen folgen. Aber erst kommt noch etwas anderes. v. 4 f. „Und mache ihm einen מִכְבָּר מעשה רשת נחשת, und mache an der רשת vier Ringe an seinen vier Enden. Und tue sie unter den כרכוב des Altars von unterhalb her und es sei die רשת bis zur Hälfte des Altars.“ Was ist nun dieser מכבר? Nach unserm schon bei Lade und Tisch bewährten Auslegungsprinzip kann er nur den Zweck haben, die Ringe von dem Altar zu isolieren. An ihm, nicht direkt am Altar, werden die Ringe angebracht. Für die mit reinem Golde überzogene Lade diente hierzu ein זר von Gold, für den mit reinem Golde überzogenen Tisch kam der זר erst an eine מסגרת von Gold. Dieses erzene Netzsieb kann nicht an den Altar angelötet worden sein. Denn es wird 35 16, 38 18, 39 39 mit מכבר הנחשת אשר לו als besonderes Stück vor

[1] S. auch Raschi und Gersonides.

den Stangen und Geräten des Altars geführt, wonach es indessen enger als die Stangen zu ihm gehörte. Nach alledem meine ich, der מכבר war ein viereckiges, ebenso wie der Altar 5 Ellen langes und breites, aber nur $1\frac{1}{2}$ Ellen hohes Sieb, das unter den Altar oder in das der Altar gestellt wurde, so daß vermittelst seiner der Altar an Stangen, die in an ihm (und zwar an den oberen Ecken) angegossene Ringe kamen, getragen wurde. Es durfte nicht oder nur ganz wenig länger und breiter als der Altar sein, damit dieser beim Tragen nicht hin und her schüttelte. Diese Vorrichtung war beim Altar wegen seiner außerordentlichen Größe nötig. Ein זר oder eine Leiste hätte nicht genügt. Demnach würde כרכוב der Boden des Altars d. h. der durch die vier unteren Kanten gebildete Rahmen sein. Das Netz soll bis zur Hälfte des Altars hinaufgehen, so daß er beim Tragen ebenso hoch wie Lade und Tisch emporragte. Aber warum ist es ein Netzwerk? Damit das Blut, welches nicht an die Hörner kam sondern an den Altar gegossen wurde, auch wirklich an den Altar kam. Dies ergibt sich auch aus dem Ausdruck מעשה רֶשֶׁת. Ein solches Nomen bezeichnet die in der Art der Arbeit liegende Verwendung s. u. zu 28_{14} מִ֫עֲבֶת. Ein Netz soll etwas durchlassen können. Somit wurde das Netz nach oben hin von selber die Grenze für oben oder unten an den Altar gegebenes Blut. S. u. S. 203 die Anmerkung.

v. 6. „Und mache Stangen für den Altar, Stangen von Schittimholz und überziehe sie mit Erz.“ Die Wiederholung des Wortes „Stangen“ ist auffällig und findet sich bei den andern Geräten nicht. Sie hat darin ihren Grund, daß, wie wir vorhin beobachteten, der מכבר, an dem die Ringe zur Aufnahme der Stangen saßen, ein Bestandteil für sich ist. Aber die Stangen sollen nicht Stangen des מ', sondern des Altars sein. Daher werden auch die Stangen des Altars, wie wir 35_{16} und 39_{39}, auch Nu 4_{14} finden werden, anders als die der übrigen Hauptstücke behandelt.

v. 7. „Und man bringe seine Stangen in die Ringe und es seien die beiden Stangen an den Flanken des Altars, wenn man ihn trägt.“ Unverkennbar wird der Altar hierin mit der Lade parallelisiert. Hier wie dort die ausdrückliche Bemerkung, daß die Stangen (nicht „sie“) in die Ringe hineingebracht (הביא) werden und daß die Stangen (nicht „sie“) „an den Flanken (des Altars resp. der Lade) sein“ sollen. Auch fehlt bei den Ringen beidemal der Zusatz, daß sie לבתים לבדים (wie bei Tisch und Räucheraltar) dienen sollten.

Jedoch sind einige Unterschiede zu bemerken. Bei der Lade heißt es וְהַבֵאת, beim Altar והורבא. Die Stangen des Altars wurden in die Ringe erst getan, nachdem er in das Sieb gestellt war, und zwar brauchte das Mose nicht selbst zu tun (40 29), wie bei der Lade, die nur er zurechtmachen durfte (40 20). Daher bleiben auch die Stangen der Lade, einmal eingesteckt, für immer in den Ringen לשאת את הארון בהם, die des Altars nur beim Tragen בשאת אתו, wobei nicht wie bei der Lade das Substantiv wiederholt wird. Daher werden bei der ersten Aufstellung die Stangen der Lade eingesteckt (40 20), nicht aber die des Altars. An diesem hätten sie ja auch beim täglichen, mehrere Leute beschäftigenden Dienste nur gehindert. בשאת אתו „wenn man ihn trägt" ist verschieden von לשאת את השלחן 25 27 f. und לשאת אתו בהמה (Räucheraltar) 30 4.

v. 8. נָבוּב לֻחֹת „sollst du ihn machen." נ"ל übersetzt man: „als hohles Bretterwerk". Es soll besagen, daß der Altar innen hohl war und (nach 20 24) wahrscheinlich mit Erde ausgefüllt wurde. Mag der Altar so eingerichtet gewesen sein oder nicht, so können diese Worte es nicht meinen. Denn dann hätte es gleich bei v. 1 gesagt werden müssen und wichtiger war dann die Erwähnung der Erde als die Hohlheit. Auch ist die Hohlheit nicht eine Eigenschaft der Bretter, sondern des Raumes zwischen ihnen und der Ausdruck wäre recht geschraubt. Warum sagt der Verfasser nicht einfach: Der Altar soll innen hohl sein? Auch ist נבוב = hohl nur aus Hiob 11 12 geraten. Die Worte müssen entweder eine Erklärung des Vorhergehenden, also der Art des Transportes, oder des folgenden Satzes sein.

„Wie er dir gezeigt hat auf dem Berge, so sollen sie machen." Dies ist die letzte Verweisung auf das Urbild und sie ist nicht weniger auffallend als die früheren (25 9. 40, 26 30). Erstens fehlt das Subjekt zu הָרְאָה. Es ist also ein anderer als Gott der Redende. Sodann wechseln in יעשו Person (26 30) und Numerus (25 9). Demnach sollen den Altar mehrere machen. Dennoch soll er dem Urbilde entsprechen. Das aber kann sich nicht auf die schwierige oder kunstvolle Arbeit beziehen, die vielmehr höchst einfach ist. —

B 38 1 ff. Der Altar heißt hier מזבח העולה, da ein anderer, der Räucheraltar, 37 25 ff. vorangegangen ist. ארכו und רחבו gegenüber ארך und רחב in A. Hierüber wie über das fehlende יהיה nach רבוע s. c. IV, 15 bei der Besprechung der Maßverhältnisse. v. 3 vor der Aufzählung der Geräte את כל כלי המזבח wie beim Tisch. Die Geräte haben keine Suffixe, ebenso fehlt לדשנו, denn in B hat man

es nicht mit der kultischen Bestimmung der Geräte und ihrer gottesdienstlichen Zugehörigkeit zum Altar zu tun. כל כליו für לכל כ'. Das כ' betonte die Bedeutung des Metalls.

Im folgenden ist die Ordnung verschieden. In A war die Reihenfolge: Nach Anfertigung des Altars 1) Anfertigung des Siebes, 2) der Ringe daran, 3) Anbringung unterhalb des כרבוב. In B: 1) Anfertigung des Siebes unterhalb des כ' bis zu seiner (des Altars) Hälfte, 2) Gießen der vier Ringe für den מכבר הנחשת als בתים לבדים. Die Änderungen entsprechen dem grundsätzlichen Verhältnis von B zu A. A sieht den Altar fertig und beschreibt ihn mit dem Blick von oben nach unten gehend. In B werden die Stücke eines nach dem andern angefertigt und dann was sie verbindet. Der מכבר wird für den Altar unter dem כרכב unterhalb bis zu seiner Hälfte gemacht, weil er gleich mit dem Altar abgepaßt werden mußte. Die zweckbezeichnenden Verba ונתת und והיתה werden fortgelassen. Die vier Ringe werden gegossen (vgl. 36 36, 37 13 gegen 26 32 und 25 26) und zwar „mit" den vier Enden, also aus einem Stück mit dem מכבר הנחשת, wie es hier in der Sprache des Inventars heißt, da רשת den Zweck bezeichnet hätte. Damit erklärt sich 27 5 ונתת אותה, die scheinbare Ausnahme von dem oben konstatierten syntaktischen Gesetz. מכבר und Ringe sind nicht zwei zusammengesetzte Dinge. Da nun der מכבר mit den Ringen als ein besonderes Stück vorliegt, so muß in B בתים לבדים hinzugesetzt werden. Die Stangen heißen hier nicht emphatisch בדים למזבח. v. 7. וְהֻבָּא wie auch die von ועשית abweichenden Formen nur durch ויעש wiedergegeben waren. ב' לב' entspricht dem לשאת אתו בהם. 27 8b fehlt natürlich.[1] —

8. Der Vorhof A 27 9-19 B 38 9-20.

27 9. „Und mache den Vorhof des Mischkan nach der südlich-mittägigen Seite, Umhänge (Flechtwerk, קלעים) für den Vorhof aus gezwirntem Byssus, hundert Ellen an Länge für die eine Seite. v. 10. Und seine Säulen zwanzig und ihre Untersätze zwanzig, Erz;

[1] Der Talmud (Sebachim 59b 62a) läßt das Netz die obere Hälfte der Altarwände bedecken. Es soll die Grenze für dasjenige Opferblut gebildet haben, welches an die Hörner gegeben wurde (ניתנין למעלה) d. i. der Sühnopfer im Gegensatz zu den דמים תחתונים. Der כרכוב sei ein ausladender Umgang zur Verzierung oben an der Altarwand gewesen. Außerdem wird noch eine (breitere) Basis (יסוד) unten am Altar und ein eine Elle breiter Umgang oben auf der Altarplatte angenommen; so daß, da die Hörner je eine Kubikelle hielten, für die eigentliche Feuerstätte nur eine Quadratelle blieb.

die ווים der Säulen וחשקיהם Silber. v. 11. Desgleichen für die Nordseite in der Länge Umhänge hundert die Länge, und seine Säulen zwanzig und ihre Untersätze zwanzig, Erz; die ווים der Säulen und חשוקיהם Silber. v. 12. Und die Breite des Vorhofs nach der Westseite Umhänge fünfzig Ellen und ihre Säulen zehn und ihre Untersätze zehn. v. 13. Und die Breite des Vorhofs nach der Ostseite gen Morgen fünfzig Ellen. v. 14. Und fünfzig Ellen Umhänge für die Schulter (כתף), ihre Säulen drei und ihre Untersätze drei. v. 15. Und für die zweite Schulter fünfzehn Umhänge; ihre Säulen drei und ihre Untersätze drei. v. 16. Und für das Tor des Vorhofs einen Vorhang (מסך) zwanzig Ellen, violetter Purpur und roter Purpur und Karmesin und gezwirnter Byssus, Werk des Buntwirkers; ihre Säulen vier und ihre Untersätze vier. v. 17. Alle Säulen des Vorhofs ringsum מחשקים Silber, ihre ווים Silber und ihre Untersätze Erz. v. 18. Die Länge des Vorhofs hundert an Ellen und die Breite fünfzig mit fünfzig und die Höhe fünf Ellen gezwirnter Byssus, und ihre Untersätze Erz. v. 19. Für alle Geräte des Mischkan bei all seiner Arbeit und alle seine Pflöcke und alle Pflöcke des Vorhofs Erz."

Diese Beschreibung scheint unmißverständlich. Der Vorhof besteht aus Umhängen von gezwirntem Byssus, die an Säulen befestigt sind. Er ist 100 Ellen lang und 50 breit. An der Ostseite ist in der Mitte der 20 Ellen breite Vorhang, rechts und links von je 15 Ellen weißer Wand begrenzt. Zu den Umhängen gehören Säulen: an der Nordseite 20, an der Südseite 20, im Westen 10, im Osten 3 + 4 (Vorhang) + 3. Wie viel sind das im ganzen? Natürlich 60. Aber es scheint nicht so natürlich zu sein, da manche Erklärer nur 56[1] (oder 59) herausbringen. Die Frage ist nämlich, wohin die Säulen an den Ecken gerechnet werden. Setze ich von der einen Ecke, der nordöstlichen, bis zur andern, der nordwestlichen 20 Säulen, desgleichen von der südöstlichen bis zur südwestlichen 20, so brauche ich zwischen die nordwestlichste und südwestlichste nur noch 8 zu setzen, um an der Westseite, desgleichen zwischen der

---

R. Jose endlich will den Altar zehn Ellen hoch haben: 1 Elle יסוד, 3 Ellen כרכוב, netzartige Verzierung, 1 Elle סובב, Rundgang zur Verzierung, 1 Elle eigentlicher סובב für die Priester, 3 Ellen כרכוב, 1 Elle קרנות. Der Altar müsse 10 Ellen hoch angenommen werden, damit er ebenso wie der andere Altar doppelt so hoch wie lang und breit (= רבוע) und ebenso hoch wie das Mischkan sei: Die „3 Ellen seine Höhe" zählten erst von dem eigentlichen Umgang.

[1] Lund, Bähr[1], Winer, Knobel.

nordöstlichsten und südöstlichsten, um an der Ostseite 10 zu haben. So kommen nur 56 heraus. Mit Recht haben sich andere Erklärer durch diesen Schein nicht beirren lassen und an den 60 Säulen festgehalten. Es liegt doch auf der Hand, daß für 100 Ellen Zeug 20 Säulen angesetzt werden, um 20 Zwischenräume zu 5 Ellen und für 50 Ellen Breite 10, um 10 Zwischenräume zu gewinnen. Nun ergeben aber 20 und 10 Säulen 19 und 9 Zwischenräume von $5^5/_{19}$ und $5^5/_9$ Ellen und die Ostseite zerfiele in 2 Felder von je $7^1/_2$ Ellen, der Vorhang in 3 zu $6^2/_3$ Ellen. Für 20 Zwischenräume braucht man 21 Säulen und für 10 ihrer 11. Wie kann der Verfasser dennoch von 20 und 10 Säulen reden? Dies hat von neuem, denn man war darüber schon im Klaren, aber am einfachsten und überzeugend Riggenbach gezeigt. Die letzte Ecksäule gehörte bereits zur folgenden Seite. Fängt man an der Südostseite an, so steht dort die erste Säule, darauf folgen in Abständen von je 5 Ellen noch 19, im ganzen 20. Die 21. steht an der Südwestecke und ist die erste von 10 der Westwand. Dann folgen in Abständen von je 5 Ellen noch 9, im ganzen 10. Die 31. steht an der Nordwestecke und ist die erste der Nordwand, dann folgen in Abständen von je 5 Ellen noch 19, im ganzen 20. Die 51. steht an der Nordostecke und ist die erste der Ostwand. Dann folgen noch 2 für die Ostwand, dann 4 für den Vorhang, dann noch 3 für den Rest der Ostwand, im ganzen 10. Summe 60.[1] Mit Recht durfte Riggenbach sagen[2]: „Diese Auffassung des technischen Verfahrens scheint mir so einfach, so praktisch, so einleuchtend, daß, wenn man sie einmal gefaßt hat, man nicht mehr sollte versucht sein, zu jenen fatalen und erst noch viermal verschiedenen Bruchzahlen zurückzukehren." Aber man hätte in jenen Irrtum nie verfallen können, wenn man das Verhältnis von B zu A richtig erfaßt hätte. In A wird der fertige Vorhof beschrieben, in B ist die Anfertigung der einzelnen Stücke für ihn beschrieben. Da in B nun 60 Säulen angefertigt werden, so muß man darnach A erklären. Die Säulen standen alle nach außen (s. zu v. 19).

Was den Vorhof ausmacht, sind nicht die Säulen, sondern die Umhänge (wie das Mischkan die Decken, nicht die Balken). Sie allein werden „gemacht". Sie bestehen nur aus Byssus. Das Gleiche wird noch von dem Rock und Hut Ahrons und den Röcken, Gürteln und Turbanen seiner Söhne verlangt (28 39 f.).

[1] S. den Grundriß am Schluß. [2] S. 8.

Der Ausdruck für die Maßangabe variiert auffällig:

לפאת נגב תימנה קלעים לחצר שש משזר מאה באמה ארך לפאה האחת	Süden
וכן לפאת צפון בארך קלעים מאה ארך	Norden
ורחב החצר לפאת ים קלעים חמשים אמה	Westen
ורחב החצר לפאת קדמה מזרחה חמשים אמה	Osten
חמש עשרה אמה קלעים לכתף	
ולכתף השנית חמש עשרה קלעים	
ולשער החצר מסך עשרים אמה	

Jede Seite wird פאה genannt. Die Angabe für die Südseite schließt mit לפאה האחת, aber die andern Seiten erhalten keine Zahl. — Nur bei der ersten Seite heißt es באמה, sonst immer אמה. Beides, weil das erste Mal auf die Proportion $100 = 20 \times 5$ aufmerksam gemacht werden soll. Bei der Nordseite geht dem Worte קלעים noch בארך voran, hingegen fehlt das Wort אמה. Jenes ist Ersatz für לחצר und dieses ist nach dem ersten Satz nicht mehr von nöten. Für die West- und Ostseite sind die 50 Ellen nicht als die Länge der Umhänge, sondern als die Breite des Vorhofs angegeben. Das erste כתף heißt nicht כ' האחד und endlich fehlt beim zweiten כתף wieder אמה. — Das ורחב החצר für die West- und Ostseite erklärt sich dadurch, daß zwar bei der Süd- und Nordseite die Länge der Umhänge zugleich die des Vorhofs ist, daher auch das ארך לפאה האחת und וכן . . . בארך, bei der West- nnd Ostseite aber erstens die Längedimensionen der Umhänge nicht die gleichen des Vorhofs, sondern seine Breite sind, zweitens die Ostseite nicht aus einem einzigen Stück Umhang besteht. Nur ihre Breite beträgt 50 Ellen, was daher zunächst vorausgeschickt wird, dann wird fortgefahren: und zwar 15 Ellen Umhänge für die eine „Schulter" und für die zweite „Schulter" 15 an Umhängen. Bei der zweiten Schulter kann das Wort אמה erspart werden, da sie der ersten gleich ist, ebenso wie bei der Nord- nach der Südseite.

Was wir vermissen, ist die Höhe der Umhänge und des Vorhangs. Es kam aber dem Verfasser zunächst darauf an, zu veranschaulichen, daß der Vorhof ringsum abschloß, sodann haben Zeuge nur die beiden Dimensionen Länge und Breite. Höhe ist eine Eigenschaft des Vorhofs. Daher wird die Höhe erst angegeben, nachdem der ganze Vorhof fertig ist (v. 18) und zwar in der üblichen Reihenfolge: Länge, Breite, Höhe. Das ורחב חמשים בחמשים erklärt der Talmud (Erubin 23b) folgendermaßen: Inmitten des 100 Ellen

langen und 50 Ellen breiten Vorhofs stand das 30 Ellen lange und 10 Ellen breite Zelt derart, daß es im Süden und Norden je 20 Ellen, im Westen 20 und im Osten 50 Ellen frei ließ. So entstand vorn ein freies Quadrat von 50 Ellen, חמשים בחמשים, in dem Altar und Waschbecken standen. Gegen die Raumverteilung wollen wir nichts einwenden, aber die genannten Worte geben nicht die Breite eines Teils des Vorhofs an, sondern reden von der Breite des Vorhofs schlechthin. Der Ausdruck ist deswegen so gefaßt, weil der Vorhof zwar im Westen aber nicht im Osten durchweg Byssus ist sondern 15 Ellen Byssus + 20 Ellen bunter Vorhang + 15 Ellen Byssus. Aber, so will der Verfasser sagen, von Ecke zu Ecke war der Vorhof durchweg 50 Ellen breit. Auch will der Verfasser damit ebenso wie mit der Breite des Vorhofs für die Ost- und Westseite denselben in zwei gleiche Quadrate zerlegen s. IV, 15.

Der Vorhang gehört mit zum Chazer, daher v. 16 kein besonderes ועשית. Er ist ebenso wie der Zeltvorhang gearbeitet, also korrespondiert er mit ihm, und hat einen ähnlichen Zweck und gehört gleichfalls zu Altar und Vorhof. Er hängt nach innen, wie die beiden andern Vorhänge. Die 20 Ellen breite Öffnung des unbedeckten Vorhofs heißt nicht wie die nur 11 Ellen breite des einem Hause gleich bedachten Mischkan פתח sondern שער.

Zu den Umhängen gehören die Säulen. Sie werden daher jedesmal nach ihnen genannt. Aber es ist wieder auffallend, daß die Säulen der beiden Längsseiten עמודיו, die der West- und Ostseite עמודיהם genannt werden. Das erste Suffix kann man auf חצר, das andere auf קלעים beziehen, aber auch dem עמודיו geht קלעים und auch עמודיהם ein חצר voraus. Der Wechsel kommt daher, daß im Westen und Osten ja eigentlich je 12 Säulen stehen, aber nur je 10 (6) zu den קלעים dieser Seiten gehören, daher sie hier auf diese bezogen werden.

Von der Beschaffenheit der Säulen wird nichts gesagt, nicht wie hoch, breit oder dick und vor allem nicht, aus welchem Stoff sie waren. Das ist ein Zeichen dafür, daß sie ihre Bedeutung nur darin haben, Zwischenräume von je 5 Ellen herzustellen. Denn daß sie die Umhänge festhalten sollten, wäre nur eine technische Funktion, wird auch nicht gesagt. Es ist ein alter schon bei Josephus (Antiqu. III, 6. 2) vorliegender Irrtum, daß sie aus Erz waren. Wir bestreiten dies nicht aus den praktischen Rücksichten, daß dazu die 38_{29} genannte Menge des Erzes nicht ausgereicht hätte, auch die Säulen

von massivem Erz eine viel zu schwere Last, ergeben hätten — rein praktische Rücksichten kommen bei dem ganzen Bau nicht in Betracht — sondern weil der Text dagegen ist. נחשת in v. 10 f. kann sich nicht sowohl auf die Säulen als auch auf die Untersätze beziehen, denn wenn zwei Dinge auch aus demselben Stoff gemacht werden, so wird er doch bei jedem besonders angegeben, vgl. 25 11 f. 24 ff., 27 3 ff., 28 26 f., 30 3 f. Ferner sind unter den erzenen Gegenständen 38 30 f. Säulen nicht genannt.

Hingegen wird ein anderes von den Säulen ausgesagt: ווי העמדים וחשקיהם כסף. Diese Angabe wird aber wieder nur von den Säulen der Süd- und Nordseite gemacht, nicht von denen der West- und Ostseite. Dafür heißt es zum Schluß: alle Säulen des Vorhofs ringsum מחשקים כסף וויהם כסף. In B heißt es auch von der Westseite noch (38 12) ווי העמרים וחשקיהם כסף und zum Schluß (v. 17) ווי העמדים וחשקיהם כסף וצפוי ראשיהם כסף והם מחשקים כסף כל עמדי החצר וויהם, und danach von den vier Säulen des Vorhangs כסף וצפוי ראשיהם וחשקיהם כסף (v. 19). Dieselben Ausdrücke waren uns schon bei den Säulen für die Vorhänge des Zeltes begegnet. Die vier Säulen des inneren Vorhangs waren A 26 32 מצפים זהב וויהם זהב, B 36 36 ויצפם זהב וויהם זהב; die fünf des äußeren A 26 37 ואת עמדיו חמשה ואת וויהם וצפה זהב וויהם זהב, B 36 38 וצפיה אתם זהב וויהם ראשיהם וחשקיהם זהב. Endlich 38 28, die restierenden 1775 Sekel Silber עשה ווים לעמודים וצפה ראשיהם וחשק אתם.

Die Wörter וו, חשק, חשוקים, ראשים finden sich also nur in Verbindung mit den Säulen, sei es der Vorhänge, sei es des Vorhofs. Die Bedeutung von חשוקים ist streitig. Insgemein versteht man darunter Verbindungsstangen, welche zur Aufhängung der Um- und Vorhänge von Säule zu Säule gelegt oder sonstwie an ihnen befestigt waren, also ähnlich wie Gardinenstangen. Hierbei wird als Grundbedeutung von חשק annähern, verbinden angenommen. Dagegen wendet Dillmann (zu 27 10) ein, daß, wenn auch חִשֵּׁק mit Bindstäben verbinden heißen könnte, es doch nicht möglich war zu sagen מחשקים כסף mit silbernen Bindstäben verbunden. Raschi geht von dem Targum zu Ri 19 10 חשוקים = חבושים aus und erklärt: „Die Säulen waren mit Silberfäden ringsum umwunden, ich weiß aber nicht, ob ihrer ganzen Fläche nach oder an ihren Kopfenden oder in der Mitte", ähnlich Gersonides: „es waren silberne Fäden an den Säulen befestigt (דבקים), um damit die Umhänge an die Säulen zu binden, damit sie der Wind nicht losreiße, und diese Fäden be-

fanden sich an vielen Stellen der Säulen, wie ich meine, so daß die Umhänge an den Säulen festsaßen." Seforno: „Rundungen (?עגולים), die die Säule in ihrer Mitte umgaben, zur Zierde". Dillmann nach Ewald, Herxheimer und Strack: „Bänder oder Ringe, bandreifenartige Verzierungen, unter dem Kopf oder Kapitäl der Säulen angebracht, und חִשֵּׁק mit Bändern versehen, bändern." Einstimmigkeit herrscht über die ראשים = Kapitäle und ווים = Nägel oder Haken (Riggenbach: Klopen) geformt wie der Buchstabe Waw (dessen alte Gestalt, notabene, von der heutigen verschieden war!).

Bei diesen Erklärungen hat wieder der Fundamentalirrtum mitgewirkt, daß der Verfasser uns eine ausreichende technische Beschreibung geben und mitteilen wollte, wie die Vor- und Umhänge an die Säulen befestigt, oder wie die Säulen verziert wurden. Wie wir schon so oft bemerkt haben, ist dies durchaus nicht seine Absicht gewesen. Wäre dies der Fall, dann bestünde der Vorwurf zu recht, daß seine Beschreibung höchst mangelhaft sei. Er sagt ja nicht einmal, aus welchem Stoff die Säulen des Vorhofs waren, ob sie viereckig oder rund waren (ob die der Vorhänge vor oder hinter die Abteilungen kamen), wie man die Eingänge frei machen konnte, ob man die Vorhänge hoch heben mußte — bei dem 20 Ellen breiten und 5 Ellen hohen des Vorhofs recht unbequem und fast nicht weniger bei dem 10 Ellen breiten und 10 Ellen hohen des Zeltes — oder ob sie zur Seite geschoben werden konnten, wie man die Umhänge befestigte und vieles mehr. Dem Verfasser liegt ausschließlich an Dingen, die irgendwie eine kultisch-symbolische Bedeutung haben. Nun waren die Balken des Mischkan mit Gold überzogen und ruhten mit je zwei Zapfen in je zwei Untersätzen von Silber. Die Säulen der Vorhänge des Mischkan sind gleichfalls mit Gold überzogen, ihre ווים Gold, die des inneren ruhen gleichfalls noch in je einem Untersatz von Silber, aber die des äußeren in je einem von Erz. Die Säulen des Vorhofs ruhen sämtlich in Untersätzen von Erz, ihre ווים sind von Silber und sie selbst sind, was ihre חשקיהם betrifft, wofür B וחשקיהם ראשיהם (וצפה) וצפוי oder והם מחשקים sagt, von Silber. Sieht man ferner, daß die ווים stets den Untersätzen folgen oder vorhergehen, so scheint mir, daß sie der unterste Teil der Säulen sind, nämlich die spitz zulaufenden Enden derselben, welche in die Untersätze gesteckt wurden. Der je eine וו der Säulen für den je einen Untersatz ist das Gegenstück zu den je 2 ידות משלבות אשה אל אחותה der Balken des Mischkan. Diese

ווים werden, da sie neben den Säulen als besondere Stücke genannt werden, mit ihrer oberen Spitze in das untere Ende der Säulen gesteckt worden sein, also „Stifte". Das חשק mit Silber der Säulen wird dem goldenen Überzug der Balken (und der Säulen für den inneren Vorhang) entsprechen, und zwar ist dieser Ausdruck durch die runde Form der Säulen veranlaßt, es heißt umwunden und חשוקים die Rundungen, wobei B genauer sagt וצפה ראשיהם וחש', da die ראשים glatte Flächen sind. Jetzt haben wir: die Balken des Mischkan mit Gold überzogen, mit je 2 ידות in je 2 Untersätzen von Silber ruhend; Gold in Silber.

Die Säulen: des inneren Vorhangs mit Gold überzogen, je 1 וו von Gold in je 1 Untersatz von Silber; Gold in Silber.

Des äußeren Zeltvorhangs mit Gold überzogen, je 1 וו von Gold in je 1 Untersatz von Erz; Gold in Erz.

Des Vorhofs mit Silber umkleidet, je 1 וו von Silber in je 1 Untersatz von Erz; Silber in Erz. Das Ohel Moed steht auf Gold in Silber, der Vorhof auf Silber in Erz, nur sein zu beiden gehörender Vorhang auf Gold (= Ohel Moed) in Erz (= Vorhof). —

Die Hauptsache am Vorhof ist (27 18), daß er aus Byssus besteht und auf Untersätzen von Erz ruht, wie das Mischkan auf Untersätzen von Silber.

Überhaupt (v. 19) sollen alle Nebengeräte des Mischkan, die sonst zu seiner Herstellung (בכל עבודתו) dienen, auch die unmittelbar an ihm befindlichen Pflöcke sowohl des Mischkan als des Vorhofs von Erz sein. Die Pflöcke werden hier auch in A schon genannt, weil sie bereits draußen vom Heiligtum abstehen. Dennoch sollen sie auch von Erz sein. —

Die Beschreibung in B (38 9 ff.) weicht nicht unerheblich ab, aber alle Abweichungen sind wieder durch den Grundunterschied von A bedingt. Für חצר המשכן sagt der Verfasser in B nur החצר, um diesen wie alle Teile mit dem Artikel einzuführen. Die Umhänge für die vier Seiten führt er gleichfalls mit לפאת נגב תימנה, ולפאת קדמת מזרחה ,ולפאת ים ,ולפאת צפון ein, aber er läßt stets die Dimension fort, also ורחב החצר ,בארך .. ארך ,אורך לפאה אחת, ורחב החצר. Denn A beschreibt den fertigen Vorhof, B fertigt die einzelnen Stücke: Umhänge, zweimal 100 Ellen (מאה באמה), einmal 50 (חמשים באמה) und im Osten 50 Ellen (חמשים אמה), nämlich Umhänge 2 × 15 Ellen (אמה) und einen Vorhang, Säulen usw. an, aber die Zusammensetzung zu einem Vorhof ist nicht seine Sache.

Dennoch versteht es der Verfasser auf eine wirklich bewundernswerte Weise, die Dimensionen auch hier nichtsdestoweniger mitzuteilen. Den Vorhang nämlich beschreibt er auf folgende Art (v. 18): und den Vorhang des Tores des Vorhofs, Buntwirkerarbeit, violetter Purpur und roter Purpur und Karmesin und Byssus und zwar 20 Ellen die Länge und die Höhe (so kann er von dem aufzuhängenden Vorhang sagen) in der Breite (d. h. als Stück Zeug hat er diese Breite) 5 Ellen, gleichlaufend oder abgepaßt (לעמת) mit den Umhängen des Vorhofs. Damit wissen wir, daß alle Umhänge 5 Ellen breit und dies die Höhe des ganzen Vorhofs war. — Für קלעים 27_9 קלעי החצר 38_9, aber nur bei der Südseite; für die Nordseite, die dieselben קלעים braucht, ist dies Wort in B überflüssig, während A den gleichen Anblick veranschaulichen will (daher v. 11 וכן).

Die Säulen werden in B durchweg עמודיהם genannt, da sie stets zu den betreffenden קלעים gehören — ווי העמודים וחשקיהם כסף wird nicht bloß zur Süd- und Nordseite, sondern auch zur Westseite hinzugesetzt, denn für B unterscheiden sie sich nicht als ארך und רחב des Vorhofs, wohl aber die zusammengesetzte Ostseite. Sobald der Verfasser mit den Vorhängen fertig ist, faßt er beides zusammen, v. 16 f.: „alle Umhänge des Vorhofs ringsum gezwirnter Byssus und die Untersätze usw., so alle Säulen des Vorhofs." Denn in B beschreibt er nicht den Vorhof sondern seine Bestandteile. Nun erst kommt das letzte besondere Stück, der bunte Vorhang. Deshalb hieß es auch v. 14 (vgl. zu אל oben S. 190 zu 26_{24}, 36_{29}) אל הכתף und v. 15 מזה ומזה. A beschreibt den fertigen Vorhof, wie er aussieht: im Süden, Norden, Westen, Osten. B macht die Stücke nach ihren Stoffen: erst alle Umhänge nebst Säulen und Untersätzen, wobei er im Süden, Norden und Westen auch das Metall angibt, aber nicht im Osten, wo es verschieden ist. Erst als er mit allen Säulen und Untersätzen fertig ist, nennt er ihren Stoff, wie er es mit den Umhängen getan hatte. In A will der Verfasser feststellen, daß der Vorhof 50 E. breit ist, nämlich 15 + 20 + 15, daher v. 14 f. Voranstellung der Zahlen, in B v. 14 f. des Wortes קלעים. Für 27_{19} sagt er in B, wo er nicht die Bedeutung der Stoffe anzugeben hat, nur: „und alle Pflöcke für das Mischkan und den Vorhof ringsum Erz". —

9. Das Licht im Ohel Moed $27_{20.21}$.

Mose soll von den Israeliten Öl einfordern, damit Ahron ein beständiges Licht im Ohel Moed anzünde.

Wie kommt dieses Stück hierher? Keine der bisher gegebenen Antworten kann befriedigen. Ibn Esra meint, die Schrift wolle nach der Herstellung des Heiligtums von seinen Dienern und ihrem Dienste sprechen. Daher beginne sie mit der Bedienung des Leuchters und fahre mit der Beschreibung der Gewänder fort, welche die zu diesem Dienste allein berechtigten Priester erkennbar mache und auszeichne. Nicht sehr verschieden davon ist die Erklärung Abrabanels. Der Dienst am Leuchter im Heiligtum ist der Grund, warum die Priester besondere Kleider haben müssen. Von geringem Wert sind die Urteile der quellenkritischen Kommentare, weil sie sich keine Mühe gegeben haben, in die Gedanken des Verfassers einzudringen, und von ganz verkehrten Theorien ausgehen. Dillmann: „es ist das der Anfang eines längeren den Tamiddienst im inneren Heiligtum betreffenden Stückes, das vollständiger Lev 24 1-4 steht und hier (schon als Anweisung für Ahron) nicht ursprünglich, sondern mit Rücksicht auf 29 38-42, 30 1-10. 34-38 erst hierher versetzt ist, um in diesem Stiftshüttengesetz auch die Verordnungen über den Tamiddienst beisammen zu haben. Durch den Anfang ואתה תצוה ist es dem Anfang von 28 1 ähnlich gemacht." Aber — nur diese eine Frage — warum stehen dann nicht alle Tamidstücke beisammen? Bäntsch: das Stück steht außerhalb des Zusammenhangs und greift durch die Erwähnung Ahrons und seiner Söhne der Verordnung 28 1 ff. vor. Es ist daher als späterer Zusatz (P^s) zu beurteilen. Entschieden den Vogel abgeschossen hat Holzinger: „die Lev 24 1-4 wiederkehrende Verordnung hätte in diesem Kontext am ehesten hinter 25 31-40 Platz. Ihre Unterbringung am Schluß der Beschreibung des Heiligtums macht ihre Ursprünglichkeit verdächtig. Dazu kommt das Fehlen von 25 e bei LXX und die Voreiligkeit (sic!) der Anordnung einer priesterlichen Funktion vor Einführung des Priestertums. Es scheint auch hier die Verwirrung des Begriffes עבודה v. 19 hereinzuspielen." Auch Klostermann (S. 307 f.) weiß sich keinen Rat. Der Abschnitt und seine Stellung wird in c. IV eine völlig einleuchtende Erklärung finden.

10. Die heiligen Gewänder A c. 28 B c. 39 1-39.

Einleitung 28 1-4; über den Zusammenhang s. c. IV. — Es werden Kleider gemacht: 1) für Ahron, 2) für seine Söhne. v. 5. Die Sachverständigen sollen (dazu) nehmen das Gold und den violetten Purpur und den roten Purpur und den Karmesin und den Byssus. Bei der

Beschreibung 10 6. 8. 15, 39 2. 5. 8 ist immer das Gold den vier Zeugen entgegengesetzt. Die Kleider für Ahron sind: Choschen und Ephod und Me'il und Taschbez-Rock, — Miznefet und Gürtel. Die ersten vier sind also von den beiden letzten getrennt. Sie kommen nur Ahron zu, Kopfbedeckung und Gürtel haben auch die Söhne. Es fehlt der ציץ, denn er ist kein Kleidungsstück (בגד) und die Hüfthüllen (מכנסי בד 28 42 f., 39 28), denn sie gehören nicht zu den בגדי קדש.

a. b. Ephod und Choschen A 28 6-14-30 B 39 2-7-21.

Angefangen wird mit dem Ephod. Also ist er das Hauptstück, wie bei den Sachen des Mischkan die Lade. Daher wird er wie diese allein mit ועשו gegenüber dem ועשית der andern Stücke und in B mit ויעש gegenüber sonstigem ויעשו eingeleitet. Ephod und Choschen enthalten Gold, sodann die vier Zeuge, und der Ephod ist מעשה חושב. Dadurch stehen sie in Parallele zu der Mischkandecke und Parochet (goldene Spangen). Über die Gestalt des Choschen ist kein Zweifel. Er ist (v. 16 ff.) ein, zusammengefaltet quadratisches, Gewebe, eine Spanne im Geviert, mit vier Reihen verschiedener Steine besetzt. Er soll unverrückbar am Ephod befestigt werden — darauf liegt das Hauptgewicht — und zwar so, daß er vorne auf der Brust oder dem Herzen Ahrons zu liegen kommt. Die Befestigung geschieht durch Kettchen, Ringe, Leisten und eine Schnur. Der größte Teil der Beschreibung befaßt sich mit der Art der Befestigung. Sie hat den Erklärern große Schwierigkeiten gemacht, zumal die Gestalt des Ephod nicht bekannt ist.

Der Ephod hat zwei כתפות „Schulterstücke", die hin zu seinen beiden קצות verbunden sind. Diese Verbindung heißt v. 27 מחברתו. Sodann hat er ein חשב אֲפֻדָּתוֹ אשר עליו, ebenso gearbeitet wie der Ephod und mit ihm aus einem Stück (v. 8). Der חשב ist ein Gurt, denn 29 5, Lev 8 7 wird damit gegürtet und diese Gürtung vollendet den Charakter des Ephod als Kleidungsstück ויאפד לו בו, וְאָפַדְתָּ לו ב'.

Raschi stellt sich den Ephod folgendermaßen vor: „Er war eine Art Schurz („wie ihn reitende Damen tragen") und umgürtete den Mann von hinten gegenüber seinem Herzen, unterhalb der Ellbogen; er war etwas breiter als der Rücken des Mannes und reichte bis zu den Fersen. Am oberen Ende seiner Breite entlang war der חשב mit ihm durch Weben verbunden (in eins gewebt) und lief nach dahin und dorthin aus, um den Mann zu umfassen und damit zu umgürten. Die Schulterstücke waren mit dem Chescheb verbunden,

rechts und links an den beiden Ecken des Schurzes hinten auf der Breite des Schurzes und, wenn er sie aufnahm, standen sie auf seinen beiden Schultern. Sie waren wie zwei Riemen gemacht aus derselben Art (Stoffe) wie das Ephod, lang genug, daß der Mann sie herübernehmen konnte rechts und links von seinem Halse, und reichten vorne noch etwas hinab." Anders Raschbam. Nach ihm war der Ephod wie die Hälfte eines Kleides von den Hüften abwärts und bedeckte ihn vorn und hinten und die כתפות bedeckten den ganzen Körper des Mannes und zwar hinten von den Hüften aufwärts. Denn, wendet er ein, wenn die כתפות nicht eine vollständige Verbindung herstellten und nur zwei Riemen neben dem Halse waren, an denen der Choschen befestigt war, so würden die כתפות, wenn der Priester sich beim Dienst bückte, abgleiten und der Choschen niederfallen (herabklappen). Richtig ist daran, daß sowohl die Schulterstücke als der Gurt vom Rücken des Mannes herkamen, also dort der eigentliche Ephod gesessen haben muß. Die über die Schulter langenden כתפות waren sicher (in der Höhe der Brust) durch einen Querstreifen verbunden. Das liegt in v. 7. Sie sollen nicht nur miteinander korrespondieren (חברות), sondern tatsächlich verbunden sein (חבר). Dieser Querstreifen ist die מחברת und dem unten befindlichen חשב parallel. Dadurch entsteht unten ein offenes Viereck für den Choschen.

Der Ephod hatte zwei Aufgaben: 1) auf den כתפות die Schohamsteine aufzunehmen und 2) den Choschen zu halten.

Um nun hinsichtlich der Verbindung des Choschen mit dem Ephod nicht in Irrtümer zu verfallen, muß man sogleich B hinzuziehen.

In A wird geboten:	In B wird angefertigt.
1) Anfertigung des Ephod mit Schulterstücken und חשב.	1) Ephod, Schulterstücke und Chescheb.
2) Befestigung der Schohamsteine an den כתפ'.	2) Die Schohamsteine an den Schulterstücken.
3) משבצות זהב.	3) Choschen mit Steinfüllung.
4) שתי שרשרות, „Binder", Seilarbeit anzubringen an den משבצות.	4) שרשרות גבלת מעשה עבת am Choschen.
5) Choschen mit Steinfüllung.	5) Zwei משבצות und

A

6) שרשרת גבלות מעשה עבת.

7) Zwei Ringe anzubringen an den beiden Ecken des Choschen.

8) Anbringung der beiden עבתת an die beiden Ringe.

9) Anbringung der beiden Enden der beiden עבתת an die beiden משבצות und (zusammen) an die כתפות des Ephod אל מול פניו.

10) Zwei Ringe anzubringen an die beiden Ecken des Choschen על שפתו אשר אל עבר האפוד ביתה.

11) Zwei Ringe anzubringen an den beiden כתפות des Ephod מלמטה ממול פניו לעמת מחברתו ממעל לחשב האפוד.

12) Festbindung des Choschen von seinen Ringen aus zu den Ringen des Ephod durch eine Schnur von Techelet, so daß er auf (an) dem חשב des Ephod sei und nicht weiche der Choschen vom Ephod.

B

6) Zwei Ringe, angebracht an die beiden Ecken des Choschen.

7) Anbringung der beiden עבתת an die beiden Ringe an den Ecken des Choschen.

8) Anbringung der beiden Enden der beiden עבתת an die beiden משבצות und

9) Anbringung derselben an die Schulterstücke des Ephod אל מול פניו.

10) Zwei Ringe und Anbringung an die beiden Ecken des Choschen על שפתו אשר אל עבר האפוד ביתה

11) Zwei Ringe und Anbringung derselben an die beiden כתפות des Ephod מלמטה ממול פניו לעמת מחברתו ממעל לחשב האפוד.

12) Festbindung des Choschen von seinen Ringen aus zu den Ringen des Ephod durch eine Schnur von Techelet, so daß er auf (an) dem חשב des Ephod sei und nicht weiche der Choschen vom Ephod.

Der letzte in A und B völlig gleiche Satz ist maßgebend für den Zweck der Vorrichtungen: der Choschen soll fest und unverrückbar am Ephod sitzen. Der Choschen hat vier Ecken, zwei obere, zwei untere. An diesen Ecken wird er am Ephod befestigt. Der Ephod kommt ihm oben und unten entgegen. Die dem quadratischen Choschen oben parallele Linie des Ephod ist die מחברת, unten ist es der חשב oder vom Ephod עבר הא' ביתה. An die vier Ecken des Choschen kommen vier Ringe, zwei oben, zwei unten.

Durch die beiden oberen Ringe werden zwei Kettchen, עבתת, durchgezogen, die beiden Enden eines jeden werden an zwei משבצות (Leisten oder Rähmchen) getan und damit an die Schulterstücke des Ephod אל מול פניו befestigt. Das ist die Befestigung oben. Unten haben wir zwei Ringe an den unteren Ecken des Choschen, ihnen entsprechen am Ephod (nicht משבצות, sondern) gleichfalls zwei Ringe, angebracht an den beiden Schulterstücken, die also bis unten reichten und zwar מלמטה ממול פניו לעמת מחברתו ממעל לחשב האפוד d. i. unten gegenüber dem Oberteil des Ephod parallel (לעמת) dem Verbindungsstück der Schulterstreifen (מחברתו) und zwar oberhalb des חשב. Durch vier Ringe, die beiden unteren des Choschen und die zwei des Ephod wird eine Schnur (wahrscheinlich mehrmals) gezogen und damit Ephod und Choschen fest aneinandergeschnürt (רכס).

Die Absicht ist also auf eine ebenso einfache wie zweckmäßige Weise erreicht. Man könnte nur noch fragen, warum die Verbindung oben nicht auf dieselbe Weise wie unten durch Ringe am Ephod und eine Schnur, gezogen durch die Ringe von Ephod und Choschen, sondern durch משבצות und Kettchen bewirkt ist. Aber die Ursache liegt nicht fern. Oben ist der Ephod dauernd geschlossen (durch die מחברת). Hier wird der Choschen eingehängt. Er hängt an den Kettchen in den משבצות, die an die in solche מ' eingelassenen Schohamsteine anschließen. Unten klafft der Ephod auseinander, solange der חשב nicht zugemacht ist. Darum wird das Choschen hier angeschnürt und dazu muß die Schnur durch gleichartige Ringe laufen. Die מש' sind nur Hilfsstücke für die Kettchen und damit für den Choschen.

Also es werden nur einmal zwei Kettchen gemacht. Es hat nämlich den Anschein, als ob in A zweimal Kettchen angeordnet (v. 14. 22), aber in B (v. 12) nur einmal gemacht werden. Aber die Darstellung in B beweist eben, daß es nur einmal zwei Kettchen waren. v. 22 ist nach der oben beim Ser des Tisches (S. 174) besprochenen Regel und dem Charakter von A zu beurteilen. In A denkt der Verfasser immer schon an die Bestimmung der Sachen, hier die Vereinigung des Ephod mit dem Choschen, und zwar geht er dabei (s. o. Altar und Vorhof) von oben nach unten. Er beschreibt erst den Ephod, dann die Schulterstücke mit den Schohamsteinen. Jetzt trifft der Blick, der das Ganze fertig sieht, die משבצות und שרשרות, dann den Choschen mit seinen oberen Ringen,

dann die Art der oberen Verbindung, wobei er notwendig auf die שרשרות zurückgreifen muß. Nur sie als das eigentlich verbindende Element wiederholt er mit ועשית. Weiter trifft der Blick auf die unteren Ringe des Choschen, sodann auf die unten am Ephod und endlich auf die Art der Verbindung durch die Schnur.

B fertigt erst den Ephod, dann den Choschen, dann die oberen Verbindungsstücke: 2 Kettchen, 2 Leisten, 2 Ringe — Art der Verbindung, dann die unteren Verbindungstücke: 2 Ringe am Choschen und 2 am Ephod — die Art der Verbindung durch eine Schnur.

Nachdem so die Sache im ganzen klar gelegt ist, können wir zu den Einzelheiten übergehen. A (28$_6$) zählt beim Ephod die Stoffe folgendermaßen auf: Gold — violetter Purpur und roter Purpur — Karmesin und gezwirnter Byssus. Das Fehlen des ו vor תולעת ist durch die Masora gesichert. B (39$_2$) zählt auf: „Gold — violetter Purpur und roter Purpur und Karmesin und gezwirnter Byssus" und fügt hinzu וירקעו את פחי הזהב וקצץ פתילם, „sie walzten die Goldplatten und es schnitt einer Fäden, zu tun mitten in den violetten Purpur und mitten in den roten Purpur und mitten in den Karmesin und mitten in den Byssus". Dies kann nicht eine Erklärung von מעשה חושב sein, wie die Mischkandecke und die Vorhänge beweisen, die מ"ח sind, ohne daß Gold eingearbeitet ist, sondern es soll beschrieben werden, wie man Gold, das bisher nur in Platten und massiven Stücken auftrat, mit den Zeugen verarbeitete. Da nun einerseits dieser Zusatz nur beim Choschen gemacht wird, andererseits nur bei ihm in A das ו vor תולעת fehlt, so scheint ein Unterschied in der Einarbeitung des Goldes bei den beiden ersten und den zwei letzten Stoffen zu sein und der Verfasser hat daran in A bereits gedacht und den Zusatz in B vor Augen gehabt, oder die ersten beiden sind dem Golde und unter sich verwandter, s. aber auch 35$_{35}$.

A (28$_7$) שתי כתפת חברת יהיה לו B (39$_4$) כתפת עשו לו חברת. — Der Singular יהיה denkt an die durch die מחברת hergestellte Einheit der כת; in A ferner kommt es dem Verfasser auf den Sinn der Schulterstücke an, sie sind (v. 12) auf den beiden Schultern Ahrons, in B wird die Arbeit gemacht, ohne von Ahron zu sprechen. A קצותיו וחִבֻּר, B Ketib (חבר) קצוותיו Kere קצותיו. Das eliminierte ו soll zu חבר geschlagen werden. A כמעשהו ממנו יהיה, B ממנו הוא כמעשהו, welche Wortstellung besser zu der sogleich folgenden Ausführung paßt.

Die Arbeit des Ephod wird in B (v. 5) durch den Satz כאשר צוה יי׳ את משה geschlossen. Er fand sich schon v. 1 und kehrt von jetzt ab nach jedem Absatz der Ausführung in B wieder: 39 1. 5. 7. 21. 26. 29. 31, 40 19. 21. 23. 25. 27. 29. 32; Lev 8 9. 13. 17. 21. 29, 9 10, also nur in B bei den Priesterkleidern, der Aufrichtung des Heiligtums und der Einführung der Priester. Daß es nicht, wie man seit Popper annimmt, Merkmal eines späteren Diaskeuasten und somit der allmählichen Entstehung von B, werden wir noch zeigen (c. IV). Vor der Hand ist uns der Satz ein sicheres Zeichen, welche Dinge oder Handlungen für den Verfasser zusammengehören.

Von den Schohamsteinen (A 28 9-12) wird in B nur die Arbeit beschrieben (39 6-7), nämlich die Einfassung in goldene Leistenrahmen (משבצות) und die Eingravierung nach den Namen der Israeliten, sowie die Anbringung (אותם, nicht את שתי האבנים) an die Schulterstücke des Ephod.

A läßt (28 15) einen חשן משפט anfertigen, B macht nur את החשן, denn B läßt auch 28 29. 30 ganz fort, so daß er von der Aufgabe des Choschen überhaupt nicht redet. Die Arbeiter hatten nur den Gegenstand anzufertigen und als solcher heißt er (29 5, Lev 8 8) nur החשן. Am Schluß des Verses ist תעשה אתו von 28 15 weggelassen. Es war in A auch nach כמעשה אפוד תעשנו noch nötig gewesen, wegen des beim Ephod fehlenden ו׳ vor תולעת. — A (28 16) רבוע יהיה כפול זרת ארכו וזרת רחבו, B (39 9) רבוע היה כפול עשו ז׳ ארכו וד׳ ו׳. B will das Mißverständnis vermeiden, als ob der Choschen vor der Faltung ein Quadrat bildete, er war quadratisch, nachdem sie ihn gefaltet hatten. — A (28 17) ומלאת בו מלאת אבן ארבעה טורים אבן, B (39 10) וימלא בו ארבעה טורי אבן. A sieht die fertige Steinfüllung, bei der die Reihen eine Vierheit bilden טורים אבן, B macht vier Reihen טורי אבן (vgl. o. S. 169). Von den Steinen hat immer der dritte ein ו׳, nur bei der letzten Reihe in A auch schon der zweite. Es ist der Schoham, der auch auf den Schulterstücken des Ephod sitzt. A (28 20) משבצים זהב יהיו במלואתם, B (39 13) מסבת משבצת זהב במל׳. A (28 21) תהיין, B (39 14) הנה. A לשני עשר, B לשנים עשר (wie שנים und שני 37 7 o. S. 169). Die Kettchen heißen in A bei der ersten Anordnung sie anzufertigen (28 14) תעשה שתי שרשרות זהב טהור מגבלת, bei der gleich darauf folgenden Verbindung mit den Leisten מעשה עהת אותם, bei der wiederholten Anordnung (v. 22 שרשרות העבתת; bei der Verwendung v. 24 שתי

עבתת הזהב, v. 22 שתי העבתת (שתי קצות); in B (39 15) erst שרשרת גבלת מעשה עבת זהב ט', dann (v. 17) שתי העבתת הזהב und (v. 18) שתי העבתת (שתי קצות). An und für sich heißen sie also שרשרת, hingegen im Gebrauch nach ihrer Arbeit, die ihren Zweck angibt עבתת, ausführlicher (28 14, wo sie noch nicht in Tätigkeit treten, aber auf diese schon hingewiesen wird) שרשרת העבתת. Demnach bezeichnet מעשה nicht bloß die Arbeitsweise, sondern auch die Verwendung und Hantierung, vgl. oben beim Altar (מעשה רשת). Zu Stricken werden sie durch eine Zusammendrehung (גבל), danach sind sie מגבלת oder שרשרת גבלת; die Form שרשת in A bei der zweiten Erwähnung mag eine sprachliche Nüance sein, die sich nach dem v. 14 noch hinzugefügten מגבלות gebot. In B heißen sie gleich שרשרת גבלת. Das ist interessant, denn es lehrt, daß der Verfasser sich bei solchen Wiederholungen an den wiederaufnehmenden Satz hielt. Also will er diesen als die eigentliche Anordnung und jenen nur für eine Vorbereitung ansehen. Ferner lernen wir daraus, daß ein Nomen mit מ' wie מגבלה den Gegenstand bezeichnet, wie er funktioniert und seine Bestimmung erfüllt, daher von B vermieden, vgl. unten 28 40, 39 28 מגבעת, 30 25 מרקחת; wie מגבלה und גבלת verhalten sich מועד und עדת.

Das Verbum für die Anfertigung der Leisten, Kettchen und Ringe ist durchweg עשה, für die Verbindung zweier Gegenstände נתן, nur für die beiden unteren Ringe des Choschen als die letzten abschließenden sowohl in A (28 26) als in B (39 19) שום, das emphatischer als נתן ist. Nach נתן wird das Nomen in A v. 14 ונתת את שרשרת העבתת, v. 23 ואת שתי הטבעת wiederholt, ebenso in B v. 16 את שתי הם', weil immer noch ein anderer Gegenstand vorausgeht, was nicht A v. 26 ושמת אותם, v. 27 ונתת אותם der Fall ist. B sagt beides abschwächend v. 19 וישימו, v. 20 ויתנם, aber warum 39 18 ויתנו für bloßes ונתת 28 25 gesagt wird, ist mir dunkel. B sagt zweimal על für das sinnvollere אל 39 5. 17—28 17. 24.

Leisten und Ringe sind von Gold, aber die Kettchen zur oberen Verbindung sind von reinem Golde, wie die Schnur zur unteren Verbindung von violettem Purpur, eine wichtige Angabe.

Über die Steine auf Ephod und Choschen, sowie den Zweck der beiden Stücke (28 10-12. 17-21. 29-30) werden wir c. IV, 14a. b. reden.

c. Der Me'il A 28_{31-35}, B 39_{22-26}.

v. 31. „Und mache den מעיל des Ephod כליל תכלת." Der Me'il gehört also zum Ephod. Er soll ganz Techelet sein, was nur noch bei Einem Stück verlangt wird, dem Umschlagtuch für die Lade Nu 4_6.

v. 32. „Und es sei die Öffnung für seinen Kopf in seiner Mitte, einen Saum habe seine Öffnung ringsum, Weberarbeit, כפי תחרא sei es ihm, er werde nicht aufgeschlitzt". Weberarbeit (מעשה אורג) sind noch die Röcke 39_{27}. — Der Kopf ist der Kopf Ahrons. Die Bestimmung über das Kopfloch ist die notwendige Einschränkung von כליל. Was תחרא ist, wissen wir nicht, nur dürfte die gewöhnliche Übersetzung Panzer (Onkelos) schwerlich richtig sein. Es wird in der Beschreibung niemals ein Vergleich angewandt. כפי heißt nicht „ähnlich wie", sondern „genügend weit für", d. h. das Kopfloch muß auch für einen größeren Kopf als den Ahrons groß genug sein, da ja der Me'il sich vererbt. Eine Änderung des Kopfloches auszuschließen, ist auch der Zweck des Saumes. לא יקרע übersetzt man gewöhnlich: damit er nicht einreiße, nämlich durch die Reibung am Halse. Das ist aus mehr als einem Grunde sicher falsch. Es widerspricht dem Grundsatz des Verfassers, nur für das Wesen und die Bedeutung eines Gegenstandes wichtige Merkmale anzugeben. Daher sagt er uns nicht einmal, ob der Me'il Armlöcher hatte. Maimonides (Kle Mikdasch 9_3), Nachmanides, Gersonides, Abrabanel u. a. verneinen es. Wir schließen uns ihnen deswegen an, weil, indem כליל nur hinsichtlich des Kopfloches eingeschränkt wird, dies auch die einzige Einschränkung sein muß. „Damit er nicht einreiße" müßte ולא י' heißen, wie v. 28 ולא יזח[1] (vgl. לא יסרו 25_{15}). Auch darf man wohl geltend machen, daß in Gefahr und des Schutzes bedürftig weniger der Kragen als der sich scheuernde Hals ist. Der Me'il soll vorne keinen Schlitz in Fortsetzung des Halsloches haben wie unsere Hemden und der Saum soll nie wieder zur Erweiterung oder Verengung des Kopfloches aufgetrennt werden. So fassen es auch der Talmud[2], Raschi, Samuel ben Meir und Obadja Seforno auf.

---

[1] Ewald § 345a und nach ihm Gesenius § 165a wissen für solchen Finalsatz ohne ו nur Eine Stelle anzuführen, nämlich — die unsrige, die aber eben zur Diskussion steht.

[2] Joma 72a, Rechaba im Namen von R. Jehuda lehrt: wer die Priesterkleider aufreißt, verdient Geißelung (= übertritt ein Verbot ... לא), denn es heißt לא יקרע. So ist auch die Halacha s. Maimonides ib. und Sefer hamizwot Verbot 88.

v. 33. „Und mache an seinem unteren Saume (שוליו) Granaten: violetter Purpur und roter Purpur und Karmesin an seinen Säumen ringsum und goldene Glöckchen (פעמונים) in ihrer Mitte ringsum."

v. 34. „Goldenes Glöckchen und Granate, goldenes Glöckchen und Granate an den Säumen des Me'il ringsum." (v. 35. „Und er sei auf Ahron לשרת, und es werde seine Stimme gehört, wenn er eingeht אל הקדש vor Gott und wenn er hinausgeht und er sterbe nicht").

Unter den Zeugen fehlt der Byssus und auch dies ist wieder nur bei den Umschlagtüchern für den heiligen Apparat der Fall, Nu 4$_{6-13}$. Ebenso muß es eine besondere Bewandtnis damit haben, daß es gerade Granaten sein sollen. —

B (39$_{22}$ ff.) hat nicht unerhebliche Abweichungen. מעשה אורג folgt sofort auf die Worte: „und er machte den Me'il". In A stand diese Bestimmung bei dem Saum des Kopfloches, also liegt bei diesem die Bedeutung der besonderen Arbeit. Ferner läßt B die zweckangebenden Verba והיה—יהיה und פי ראשו fort, da er grundsätzlich nicht von dem Träger spricht. לא יקרע schließt sich sofort an שפה an. Weiter macht B erst die Granaten besonders, dann die Glöckchen besonders und bringt diese dann בתוך הר'. Hierbei ist nun höchst auffallend, daß wir erst in B erfahren, daß die Glöckchen von reinem Golde waren. Das ist ein für den Sinn so wesentlicher Umstand, daß wir ihn schon in A erwartet hätten. Aber wir haben hieran wieder einen schlagenden Beweis für den Einen Verfasser und die Richtigkeit unserer Erklärung des Verhältnisses von A zu B. In A heißt es: „und goldene Glöckchen ringsum, goldenes Glöckchen und Granate, goldenes Glöckchen und Granate an den Säumen des Me'il ringsum, worauf dann die Zweckangabe folgt: „es werde ihr Klang gehört". Dafür heißt es dann in B: „und sie machten Glöckchen von reinem Golde und taten die Glöckchen בתוך הר'. Glöckchen und Granate, Glöckchen und Granate an den Säumen des Me'il ringsum". In A strebt die Beschreibung auf den Schlußsatz hin: „und es werde ihr Klang gehört". Deshalb redet er so, daß uns der Klang der Glöckchen schon bei der Beschreibung ins Ohr hallen soll. Daher: goldenes Glöckchen und Granate, goldenes Glöckchen und Granate. Die Betonung des reinen Goldes würde diesen Eindruck zerstört und die Aufmerksamkeit auf das „rein" gelenkt haben. In B liegt das Gewicht auf der Anfertigung der einzelnen Stücke, daher sowohl für die Granaten als die Glöckchen besonderes ויעשו und die Verbindung durch ויתנו. Hier war daher eher

der Ort, das Metall nicht nach seinem Klange sondern nach seinem Stoffe anzugeben. Und ebendeswegen, weil ihm nicht an dem Klange gelegen ist, sagt er nur: Glöckchen und Granate, nicht: goldenes Glöckchen, wie A.

Nach den Purpurzeugen, aus denen die Granaten gemacht sind, wird in B noch hinzugefügt משזר. Das beweist nicht, wie selbst der gegen den Text konservative Bähr meint, daß שש ausgefallen sei, noch (Dillmann) daß es einen Kompromiß mit LXX und Sam. die שש hinzufügen, darstelle, denn bei diesem Kompromiß kommt ja doch nicht mehr heraus, sondern zeigt gerade, daß der Schreiber von B שש in A nicht vor sich hatte und ebendeswegen משזר hinzufügt, um uns zu lehren, daß diese Art der Arbeit nicht an שש gebunden sei. Das Wort an dieser Stelle ist wie 39$_2$ die nähere Beschreibung der ausnahmsweisen Kombination der Zeuge mit Gold zu beurteilen.

Vielleicht soll es auch die Entscheidung über einen Punkt geben, der eine alte Streitfrage bildet. Was heißt בתוך הרמונים? Bedeutet es, die Glöckchen sollen in die Granaten kommen? Oder zwischen die Granaten? בתוך läßt beide Deutungen zu. Aus mehreren Gründen glaube ich mich (gegen z. B. Nachmanides und Abrabanel) für das letztere entscheiden zu müssen. Der Zweck der Glöckchen ist, gehört zu werden und das natürlich so laut sie können. Kommen sie aber in die Granaten, so würde damit der Klang unnützerweise wieder gemindert. Ferner wird man nach der Gleichheit der Zeuge schon jetzt denken können, daß die Granaten den Umschlagtüchern der heiligen Stücke entsprechen sollten; steckten aber die Glöckchen immer in den Granaten, dann ist die Entsprechung unvollkommen. Endlich beachte man, daß zwar erst Granaten, dann Glöckchen gemacht werden, es aber nachher umgekehrt Glöckchen und Granate, Glöckchen und Granate heißt. Daraus dürfte doch hervorgehen, daß immer ein Glöckchen neben einer Granate saß und zuerst genannt wird, weil es nach Bedeutung und Reihenfolge als das erste gezählt werden soll. Deshalb fehlt auch in B das Wort סביב nach der Anfertigung der Granaten und steht erst am Schlusse, v. 26. — Über 28$_{35}$ s. c. IV, 14c. In A folgt jetzt erst der ציץ, dann alle übrigen Gewänder. Denn A liegt an der Bedeutung der Stücke und der ציץ gehört noch zu denjenigen Stücken, die Ahron allein zukommen. In B folgt der Ziz erst auf alle übrigen Gewänder, weil sie gleichfalls aus Zeugen gefertigt sind, der Ziz aber aus Gold und kein „Kleid“ ist.

d. Der Ziz A 28 36-38, B 39 30-31.

v. 36 ff. „Und mache einen צִיץ von reinem Golde und graviere darauf als (= in) Siegelgravierung: קדש ליהוה.“ v. 37. „Und setze ihn auf eine Schnur von violettem Purpur und er sei auf der מִצְנֶפֶת, אל מול פני der Miznefet sei er“. —

Dafür B (39 30 f.): „Und sie machten den צִיץ נזר הקדש von reinem Golde und schrieben darauf in Schrift der Siegelgravierung קדש ליהוה. v. 31. „Und sie taten auf ihn eine Schnur von violettem Purpur, zu tun auf die מצנפת oben darauf.“ —

צִיץ heißt in unserm Gesetz „Blüte“, nichts anderes. B fügt נזר הקדש als Gegensatz zu בגדי הקדש v. 1, ebenso 29 6(5), Lev 8 9 hinzu. נזר besagt nur, daß er an den Kopf gehört, gibt aber über die Form keine Auskunft. Nur kann man aus צִיץ נזר (nicht הציץ) entnehmen, daß nicht das ganze Stück צִיץ ist. A sagt „gravieren“, was für die Sache wesentlich ist, B „schreiben“, was verhütet, daß die Worte קדש ליי' als Attribut zu פתוחי ח' gefaßt werden; v. 6. 14 war dies nach שמות nicht nötig. Der Ziz kommt auf die מצנפת und zwar אל מול פני המ' = (26 9, 28 25) auf den vorderen (Stirn-) Rand, so daß er auf ihm obenauf lag. Dazwischen war die Schnur. Sie diente zur Verbindung von Ziz und Turban (B לתת). Erst wenn der Turban auf dem Kopfe saß, wurde der Ziz angebracht (וישם Lev 8 9).

Der Ziz ist von reinem Golde, wie die Kettchen, die Ephod und Choschen oben verbinden, und die Glöckchen des Me'il, die Schnur von violettem Purpur wie die Schnur, die Ephod und Choschen unten verbinden. — Über 28 38 s. c. IV, 14d.

e. Die übrigen Gewänder A 28 39-43, B 39 27-29.

Darauf erhält Ahron allein noch drei Gewänder.

1) Einen Rock כְּתֹנֶת (Acc. אֶת הַכְּתֹנֶת 29 5; Lev 8 7). Die Arbeit wird in A durch וְשִׂבַּצְתָּ ausgedrückt, denn es ist der Rock, der 28 4 תַּשְׁבֵּץ כת' heißt. Das Verbum muß die gleiche Arbeit wie שְׁבֵץ 28 20 und מְשֻׁבָּצֹת 28 11. 13. 14. 25, 29 6, 39 13. 16-18 bezeichnen und wenn es richtig war, daß מ' ein durch Leisten gebildeter Rahmen ist, dann war der Rock von einem ähnlichen Muster und unterschied sich darin von den Röcken der Söhne, wenn auch nicht durch den Stoff, denn er war gleichfalls von שֵׁשׁ, so doch durch den Anblick.

2) Eine Kopf- (29 6, Lev 8 9 על ראשו) Bedeckung, genannt מִצְנֶפֶת, gleichfalls von Byssus.

3) Einen Gürtel (29 9; Lev 8 7. 13 ויחגר), genannt אַבְנֵט, „Werk des Buntwirkers sollst du ihn machen". Von solcher Arbeit war der Zelt- und der Vorhofsvorhang gewesen. In B (39 29) wird uns mitgeteilt, daß er von „gezwirntem Byssus und violettem Purpur und rotem Purpur und Karmesin war", also die Stoffe in derselben Reihenfolge wie bei der Mischkandecke.

Die Söhne Ahrons erhalten:

1) Röcke von Byssus,

2) Gürtel,

3) Turbane מִגְבָּעֹת.

Hier steht also die Kopfbedeckung zuletzt.

Schließlich erhalten sowohl Ahron als seine Söhne Hüfthüllen: מכנסי בד.

In B werden alle Röcke zusammen genommen (39 28): „Und sie machten die Röcke von Schesch, Weberarbeit, für Ahron und seine Söhne." Dann: „Und die מצנפת von Schesch und die פארי המגבעת von Schesch und die מכנסי בד von gezwirntem Schesch. Und „den" Gürtel usw. (s. o.).

B also erwähnt nicht die besondere Arbeit des Rockes für Ahron (שבץ), sagt aber dafür von allen Röcken, daß sie Weberarbeit waren. מעשה mit folgendem Part. läßt also für die Ausführung eine gewisse durch die Bezeichnung des Handwerks angedeutete Spielweite. Nur aus B erfahren wir, daß die מגבעת von Byssus waren. Er macht nicht sie, sondern 'פארי המ, was wohl heißt: die Shawls, aus denen die 'מג gewunden wurden, während die מצנפת Ahrons ein Hut gewesen sein muß. Daher dieser auf den Kopf gesetzt (שום על ראש 29 6; Lev 28 9), jene aber ihnen gewunden werden (חבש לחם 29 9; Lev 8 3). Nur der fertige Turban heißt מגבעת.

Am meisten aber befremdet es, daß in B die Gürtel für die Söhne Ahrons fehlen! Daß sie welche hatten, sehen wir 28 40, 29 9; Lev 8 13. Vergleichen wir diese Stellen, so fällt folgendes auf: 28 40 wird zwar befohlen, ihnen Gürtel in der Mehrzahl zu machen (אבנטים), aber 29 9 werden zwar Röcke und Turbane in der Mehrzahl genannt, aber vom Gürtel heißt es nur וחגרת אתם אבנט. Dies kann man nicht damit erklären, daß darauf אהרן ובניו folgt und die Gürtel nicht gleich waren, denn Lev 8 13 werden die Söhne besonders angezogen und doch heißt es ויחגר אתם אבנט, trotz כתנות und

מגבעת, von Ahron aber heißt es v. 7 ויחגר אתו באבנט. Daraus schließe ich, daß bei der einweihenden Einkleidung und der Herstellung für diesen einen Fall nur Ein Gürtel und zwar der Ahrons in Betracht kam (s. c. IV, 14e). Dennoch mußte A auch die Gürtel der Söhne nennen, weil die Priester im Dienst ihre eigenen Gürtel haben mußten.

Das 39 29 für v. 27 ff. geltende כאשר צוה יי׳ את משה beweist, daß die hier unter e. besprochenen Gewänder ihrer Bedeutung nach zusammengehören. — Darauf folgt in A:

11. Die Weihe Ahrons und seiner Söhne 29 1-37 B, Lev c. 8. 9.

durch Bekleidung mit den vorhin beschriebenen Gewändern und einem Opfer- und Initiationsritus, ferner

12. Das Tamid auf dem Opferaltar 29 38-46.

sodann

13. Der Räucheraltar A 30 1-10, B 37 25-28.

v. 1. „Und mache einen Altar מקטר קטרת.“ Das Stück fängt also ohne besondere Einführung wieder mit ועשית an. Der Altar heißt nur hier מזבח מקטר ק׳, wie auch nur hier das Wort מקטר vorkommt. Es ist offenbar von dem Verfasser eigens für diese Stelle gebildet. מזבח heißt eigentlich Opfer-, genauer Schlachtstätte. Das aber soll dieser Altar nicht sein und darum fügt der Verfasser erläuternd hinzu: nicht einen wirklichen מזבח sondern ein Gerät, das zwar dieselbe Form hat aber קטר-Gerät ist und zwar für קטרת. Er soll von Schittimholz sein. Dafür wird ein besonderer Satz mit תעשה אתו aufgewendet. Das ist sehr auffallend, da es sonst nirgends, nicht beim Brandaltar, auch nicht bei Lade, Tisch, Mischkanbalken, Stangen und Riegeln geschieht. Das muß seinen Grund haben.

v. 2 f. „Eine Elle seine Länge und eine Elle seine Breite, quadratisch sei er, und zwei Ellen seine Höhe, aus ihm seine Hörner v. 3. Und überziehe ihn mit reinem Golde, sein Dach und seine Wände ringsum und seine Hörner.“ Quadratisch (רבוע) war auch der Brandaltar, aber dessen gleiche Dimensionen hießen ארך und רחב, gegen ארכו und רחבו hier, dort auch emphatisch יהיה המזבח, hier nur יהיה. Ebenso waren dort die Hörner ausführlicher behandelt und sogar besonders „gemacht“ worden. Hingegen wird

beim Räucheraltar der Überzug genauer detailiert. Er soll sich auf das besonders genannte Dach (גַּג) erstrecken, woraus man aber noch nicht schließen darf, daß der andere Altar kein Dach gehabt habe, ferner auf die Wände; Dach und Wände sind zusammen = Altar, daher erst zuletzt die Hörner, obgleich sie oben am Dache sind. Diese verschiedene Beschreibung des Überzugs muß gleichfalls aus der besonderen Bedeutung dieses Altars folgen.

Ferner sollen angefertigt werden: ein Ser von Gold ringsum, Ringe von Gold und Stangen aus Schittimholz mit Gold überzogen. Der Ser ist wieder nur für die Ringe da, wie diese für die Stangen. Aber die Ringe sind hier erheblich anders behandelt. Der Satz beginnt nicht wie bei Lade, Tisch (und Opferaltar) ועשית לו שתי טבעות זהב, sondern ושתי ט' תעשה לו. Es sind nämlich nicht wie sonst vier, sondern nur zwei Ringe. Denn dieser Altar ist nur schmal (1 Elle im Geviert), so daß Ein Ring an jeder Seite[1] genügt. Dies ist auch die Ursache der übrigen Abweichungen. Die Ringe sollen (nicht oben auf, sondern) unterhalb, d. h. unten an dem Ser sein, so daß der Ser auch die Stangen stützt. Ferner wird על שתי צלעתיו näher bestimmt durch על שני צדיו = mitten an die beiden (gegenüberliegenden) Seiten. „Und es sei" (והיה) — der Singular, weil es nur je ein Ring ist — „als Behälter für die Stangen, ihn daran (בהמה) zu tragen. Und mache die Stangen, Schittimholz, und überziehe sie mit Gold". Wenn wir nicht annehmen sollen, daß dieser Altar beim Tragen höher als Lade, Tisch und Opferaltar ragte, so muß der Ser mindestens eine halbe Elle über dem unteren Rand angebracht gewesen sein. Setzt man ihn in die Mitte, so würde man ihn eine halbe Elle breit annehmen dürfen, wenn dieser Altar ebenso hoch wie jene Stücke über die Schultern sehen sollte und die Stangen in den Ringen מתחת לזרו kamen. —

B läßt 37_{25} das Wort מקטר weg, da er keine Erklärungen gibt, wiederholt auch nicht תעשה אתו, desgleichen läßt er nach רבוע das Wort יהיה fort, setzt aber zu ממנו ein היו = 38_2. Ferner fehlt aus 30_4 תעשה und והיה und für das emphatische בהמה steht nur בהם. —

Über alles, was sonst vom Räucheraltar gesagt wird, ferner über den Ort dieses Stückes in A, sowie die kritischen Angriffe auf seine Authentizität s. c. IV, 3. —

---

[1] Gegen Bähr, Riggenbach, Dillmann, die je 2 annehmen.

Alles was wir bisher gelesen haben, war Eine zusammenhängende Rede Gottes unter der Einleitung c. 25 1 וידבר יי׳ אל משה לאמר. Erst 30 11 beginnt eine neue Rede mit besonderer Einleitung, was sich nunmehr sechsmal in kurzen Absätzen wiederholt. Nr. 1. 2. 3. 5 beginnen mit וידבר יי׳ אל משה לאמר, No. 4 (30 34) mit וי׳אמר יי׳ אל משה, Nr. 6 (31 12) mit וי׳אמר יי׳ אל משה לאמר. Die hier behandelten Dinge machen also weder unter sich noch mit dem vorhergehenden großen Stück 25 1—30 10 eine Einheit aus.

14. Der halbe Schekel 30 11-16.

s. c. IV, 4.

15. Waschbecken und Untersatz A 30 17-21, B 38 8.

30 18: „Und mache ein Becken (? כיור) von Erz und seinen Untersatz (? כנו) von Erz". B (38 8) „Und er machte das Becken von Erz und seinen Untersatz Erz במראות הצבאות אשר צבאו פתח אהל מועד." Für die letzten Worte weiß ich keine andere Deutung als die rezipierte (nach 1 S 2 22): von den Spiegeln der (dienenden) Frauen, die am Eingang des Ohel Moed Dienst taten, obgleich sie nicht befriedigt. Jedenfalls ist das O. M. das von 33 7. — Das weitere s. c. IV, 10.

16. Das Weiheöl A 30 22-33, B 37 29 a.

v. 22. „Besorge dir nämlich" (ואתה s. u. IV, 2 zu 27 20) . . . Das Weiheöl besteht aus 4 Spezereien erster Sorte בשמים ראש:

1)	מר דרור	500	(Teile)
2)	קנמן בֶּשֶׂם	250	„ d. i. die Hälfte
3)	קנה בֶּשֶׂם	250	„
4)	קדה	500	„

Summa 1500 Teile בשקל הקדש.

Wie man sieht, stehen in der Mitte die mit der näheren Bezeichnung בשם versehenen zu 250, an erster und letzter Stelle die zu 500. Dazu kommt ein Hin Olivenöl (שמן זית). 1500 Sekel ergeben nach der üblichen Berechnung etwa 22 kg, dazu 1 Hin = etwa 5 l Öl. Aber wie ist es möglich, 22 kg Gewürze in 5 l Öl aufzulösen?[1] Und wie kann die ganze Masse dann bloß nach dem Öl

[1] Die talmudischen Ansichten s. Keritot 5 a, Horajot 11 b: vom קנמן war die Hälfte 250, also davon im Ganzen 500. Die Gewürze wurden erst mit Wasser gesättigt, damit sie nicht das ganze Öl einzögen, dann dieses darüber gegossen und nachdem es den Duft der Gewürze angenommen, abgezogen.

שמן המשחה heißen? Und dann stelle man sich (Nu 4$_{16}$) Eleasar den (falls die Gewürze drin blieben) ungeheuren, mindestens einen halben Zentner schweren Kübel Weiheöl durch die Wüste schleppend vor!

Aber ob hier nicht ein sonderbarer Irrtum begangen worden ist? Sollten es 1500 Sekel sein, so hätte, wie in solchem Falle stets, vor בשקל הקדש das Wort שקלים hinzugefügt werden müssen. Das Gewicht der Gewürze wird nicht vorgeschrieben, nur ihr Verhältnis, wenn nicht gar alles zusammen ein Sekel wiegen sollte, der in 1500 Teile geteilt werden soll, wovon auf jedes Gewürz die angegebene Menge kommt. Damit schwänden alle Bedenken über das Verhältnis der Gewürze zum Öl.

Dieses Quantum (5 l) reichte vollkommen aus, alles in v. 26 Vorgeschriebene vorzunehmen und noch viele Jahrhunderte lang jeden neuen Hohenpriester zu salben. Und die 5 l-Flasche war für Eleasar immer noch eine ganz respektable Last.

v. 25. „Und mache es zu שמן משחת קדש als Salbenmischung רֹקַח מרקחת, Werk des Salbenmischers", d. h. die Gewürze sollen so mit dem Öl gemischt werden, daß es ihren Duft annehme. — B (37$_{29}$ a) sagt dafür nur: „und er machte das Weiheöl קֹדֶשׁ". —

17. Das Räucherwerk A 30$_{34-38}$, B 38$_{29}$.

Dieses Stück ist nur mit ויאמר יי׳ אל משה eingeleitet. Es ist also nur eine Unterabteilung zu dem vorhergehenden. v. 34 nur קח gegen v. 23 קח ואתה. Der Bestandteile sind wieder 4, a) סמים, 1) נטף, 2) שחלת, 3) חלבנה, soweit סמים. b) 4) lauterer Weihrauch (לבונה זכה). בד בבד יהיה, d. h. alles zu gleichen Teilen. Wie viel von jedem, wird nicht gesagt, denn Weiheöl wird nur einmal angefertigt und muß für alle Zeit reichen. Räucherpulver wurde täglich gebraucht. Aus dem Weihrauch (אותה) soll קט״ית gemacht werden, רֹקַח (nicht מרקחת wie beim Weiheöl) als Werk des Spezeristen, מְמֻלָּח טָהוֹר קֹדֶשׁ. ממ heißt „gesalzen" denn מָלַח heißt in unserm Kultusgesetz salzen Lev 2$_{13}$. Der Verfasser vermeidet das Nomen מֶלַח, um das Salz nicht als einen wesentlichen fünften Bestandteil einzuführen, sondern ihm nur eine sekundäre, an einer andern Stelle (Lev 2$_{13}$) ausgesprochene, (daher מְמֻלָּח Passiv) Bedeutung zu geben. Die folgenden Worte „und zerstoße davon fein" (und dann verwende es) lehrt, daß es vorher nicht in solchem Zustande war. Und zwar bezieht sich das nur auf den Weihrauch (ממנה), wozu in gleichen

Quanten jeder der drei סמים kommt. Sehr auffallend ist das Wort טהור. Es ist das erste Mal, daß es (außer זהב ט') in dieser Beschreibung vorkommt. —

B. „Und das Räucherwerk der Spezereien" — womit die Spezereien (סמים) als die Zutat zum Weihrauch (לבונה) und dieser als das eigentliche Räucherwerk (קטרת) beschrieben wird — „rein"; dies entspricht dem קדש in a beim Weiheöl, während in A das Räucherwerk gleichfalls ein קדש hatte. מעשה רקח bezieht sich auf beide Gegenstände, und auch in A war dies der beiden gemeinsame Ausdruck. Aber es fehlt vom Weiheöl מרקחת (s. o. S. 219), vom Räucherwerk מֶמְכָּח, beides deutete daher das Wesen der Sache und die Verwendung an.[1]

18. Die Werkmeister A 31 1-11, B 35 30-35.

Die Beschreibung der Bestandteile des Heiligtums ist beendet. Jetzt hat man noch die Frage: wer soll das alles machen, wer hat die künstlerischen Fähigkeiten dazu? Darauf antwortet dieser Absatz. Nach der Einleitung וידבר יי' אל משה לאמר, die ihm zukommt, weil er von dem Vorhergehenden wesentlich verschieden ist, beginnt er mit ראה וג'. Durch dieses Wörtchen ist seine Stellung an diesem Ort gesichert. רְאֵה oder ראו, fast immer mit folgendem נתתי oder einem ähnlichen Verbum[2] bezeichnet die formelle Belehnung und Beauftragung zugleich mit der Aufforderung dementsprechend zu handeln. Hier schließt es alles ab und leitet die Ernennung der Werkmeister ein. Es sind Bezalel b. Uri b. Hur und Oholiab b. Ahisamach. Die Namen haben wohl nicht zufällig einen Anklang an das Heiligtum בְּצַלְ—אֵל und אָהֳלִי—אָב und Oholiabs Vatersname אֲחִיסָמָךְ an seine Stellung als „Gehilfe" (סמך) Bezalels. Bezalel ist aus Juda, Oholiab aus Dan. Wenn Israel mit dem Heiligtum durch die Wüste zieht, geht Juda vornean und der Heerhaufe Dan schließt den Zug Nu 2 1-31, 10 13-25 ff. Von Bezalel wird nur Ein Vorfahr genannt, von Oholiab zwei. Hur ist ohne Zweifel derselbe wie 17 10. 12, 24 14, der neben Mose und Ahron steht. Dazu treten Sachverständige aus dem Volke.

---

[1] Über das Räucherwerk im zweiten Tempel, worüber sich manches sagen ließe, s. Keritot 6 b.

[2] Gen 41 41; Ex 7 1; Dt 1 8. 21, 2 24. 31, 4 5 (למדתי), 30 15; Jos 6 2, 8 1; Jer 1 10 (הפקדתיך); Ez 4 15; 1 Chr 21 23. — Gen 39 14; Ex 35 30; Jos 8 4. 8, 23 4.

Die Begabungen sind genau unterschieden. Der erfindende Künstler ist nur Bezalel. Ihn erfüllt Gott mit רוח אלהים. Diese Inspiration besteht in einem als חכמה ותבונה ודעת bezeichneten Intellekt und jeder Art bildnerischer Tätigkeit (ובכל מעשה), also Erfindung und Ausführung, so daß er Gedanken zu ersinnen weiß (לחשוב מחשבות), die in Stoff dargestellt (לעשות) werden können. Die Stoffe sind Gold und Silber und Erz und Stein (Behauung desselben zur Füllung) (לחרשת אבן למלאות) und Holz (Behauung desselben) (ולחרשת עץ), sie zu jedem Zweck zu bearbeiten (לעשות בכל מלאכה).

Die Zusammenstellung דעת, תבונה, חכמה ist wieder ein Anzeichen der beabsichtigten Vergleichung der Herstellung des Heiligtums mit der Schöpfung der Welt. Sie findet sich nur 1 K 7₁₄ bei Hiram, dem Baumeister des salomonischen Tempels, und Prov. 3₁₉f. von der Schöpfung des Himmels und der Erde durch Gott.

v. 6. „Und ferner (ואני הנה) gebe ich ihm bei (נתתי אתו) den Oholiab." Er ist nicht produktiv, daher seine Arbeit nicht weiter charakterisiert wird. Desgleichen nicht die andern, die von Natur eine gewisse Gelehrigkeit und Auffassungsgabe mitbringen (כל חכם לב), die Gott verständig machen wird, (נתתי חכמה בלב), daß sie grade diese von ihm befohlenen Arbeiten ausführen (ויעשו את כל אשר צויתיך). —

Das in B entsprechende Stück folgt dort auf die Aufzählung der zu arbeitenden Sachen, der herbeigebrachten Gaben und vorbereitenden Herstellung der Zeuge. 35₃₀ wird, da Mose den Israeliten Gottes Rede referiert, ראה קראתי natürlich ראו קרא יי', ferner ואמלא in וימלא geändert. A לחשב, B ול'. A v. 5 בכל מלאכה, B v. 33 בכל מלאכת מחשבת, Arbeit der Ersinnung, d. i. Arbeit, zu der Ersinnen gehört. Es ist die Zusammenfassung von בכל מלאכה und לחשב מחשבת.

v. 34 glaubt Klostermann[1] ändern zu müssen. Ihm fällt erstens das Fehlen der dritten Größe (der Laien), zweitens der Schwulst des Ausdrucks für die Tätigkeit der beiden allein genannten Ersten und drittens der unerwartete und hölzerne Ausdruck: „und zu unterweisen (להורות) hat er ins Herz gegeben, er und Oholiab" aufs unangenehmste auf, da jedermann den Zwiespalt des gedachten und des wirklich genannten Subjekts empfinden müsse. „Zweifellos ist vor v. 35 etwa וכל חכמי לב אשר ausgefallen, so daß die zweite

[1] p. 76.

Serie der Ausdrücke für die Kunstätigkeiten nicht auch wieder auf Bezalel, sondern auf Oholiab und die Weisen entfällt; und für להורות נתן בלבו stelle ich her: רֵעַ נתן כלבו (יי׳) ולו und übersetze: „und ihm hat Gott einen Genossen gegeben, ganz wie er selbst, das ist Oholiab und alle die Kunstverständigen". Hierbei hat Klostermann erstens vergessen, daß die dritte Größe (die kunstverständige Laienschaft) bereits v. 10 genannt ist, wohin sie aus 31 6b übernommen war. Da dies dieselbe Stelle ist, von der jetzt der Rest (Bezalel und Oholiab) wiederholt wird, so ist klar, daß der Verfasser die Laienschaft nunmehr mit Absicht fortläßt. Zweitens stellen sich bei näherer Betrachtung alle Ausdrücke, in deren Häufung Klostermann „Schwulst" sieht, als notwendig heraus. v. 35 wiederholt nichts aus v. 32. 33. Hier war (= 31 4 f.) nur die Rede von den Arbeiten in Metall, Stein und Holz gewesen, denn nur diese kamen Bezalel und Oholiab zu. v. 35 aber (מלא אתם חכמת לב) faßt, nunmehr die letzte noch fehlende Partikel von A (31 6) verwendend, alle zusammen: zu machen jede Arbeit des faber (חרש = Metall, Stein, Holz), des Kunstwirkers und Buntwirkers in violettem Purpur und rotem Purpur — (cfr. 28 6) in Karmesin und Byssus, und des Webers, der Arbeiter jedes Werkes und der חשבי מחשבות. So sind hier in B, wo es auf die Ausführung ankommt, alle Arbeiten in allen Stoffen aufgezählt. Weil es hier auf die Ausführung ankommt, ist in v. 34 auch die Stellung von Bezalel und Oholiab zu den andern beschrieben. Hölzern ist der dafür gewählte Ausdruck nur in Kl.s falscher Übersetzung. Es ist zu übersetzen: „Und (die Fähigkeit, richtige) Anweisung zu geben, hat er sowohl ihm (dem Bezalel) als Oholiab den Verstand gegeben". הוא soll das Suffix in בלבו betonen und es auf Bezalel beziehen. ואהליאב statt ובלב אהליאב soll den noch nicht genannten O. mit einem Nominativ einführen. מָלֵא ist lebhafte Anknüpfung an וימלא v. 31. Hingegen ist die „Herstellung" Kl.s so verunglückt wie möglich. Erstens soll eine Parallele zu solch verzwickter Wortstellung noch gebracht werden. Zweitens wäre erst zu beweisen, ob רֵעַ die von Kl. angenommene Bedeutung „sachverständiger Gehilfe" haben kann, und was macht er mit אתם v. 35? Sind die hierin miteinbegriffenen Laien ebenso sachverständige Gehilfen? Drittens enthält der Satz einen positiven Sprachfehler. Nach allen zur Vergleichung in Betracht kommenden Beispielen (1 S 13 14, 14 7, 2 S 7 21, Jer 3 15, ψ 20 5) heißt כלבו nicht „ganz wie er selbst", d. i. von der gleichen Beschaffenheit und

Fähigkeit (was Oholiab nicht war), sondern: nach seinem Sinne, ihm wohlgefällig. —

Das nun in A folgende Verzeichnis hat man für überflüssig und interpoliert erklärt. Es ist sowohl nötig als intakt. Denn es zählt nun zum ersten Male die Stücke in der Reihenfolge der Aufstellung auf, aber nicht in inventarischer Spezifizierung, sondern gemäß der Bedeutung des Heiligtums als Kultus- und Offenbarungsstätte. v. 7 ff. „Das Ohel Moed und die Lade für die Edut und die Kapporet auf ihr und alle Geräte des Ohel; und den Tisch und seine Geräte und den reinen Leuchter und alle seine Geräte und den Räucheraltar; und den Ola-Altar und alle seine Geräte und das Becken und seinen Untersatz; und die בגדי שרד und die בגדי קדש für Ahron den Priester und seine Söhne לכהן; und das Weiheöl nebst dem Spezereienräucherwerk לַקֹּדֶשׁ." Auf den durch das Heiligtum zu erzielenden עֵד kommt es an, daher Ohel Moed. Daher heißt die Lade nicht ארון העדת, sondern הארון לעדת. Der Leuchter heißt der „reine", weil er das einzige Stück aus purem Golde ist, desgleichen alle seine Geräte (nicht beim Tisch!). Beim Brandaltar deutet alle auch die סירות an. Die Altäre heißt מ' העולה, מ' הקטרת, nach ihrer Bestimmung, nicht nach dem Metall הנחשת, הזהב, wie denn überhaupt nach v. 1 ff., c. 25 ff. kein Stoff genannt wird. — Über die בגדי שרד s. c. III. — Ahron heißt bereits hier (ebenso 35 19, 39 41) הכהן nicht aber seine Söhne. לַקֹּדֶשׁ bezieht sich sowohl auf das Weiheöl als auf das Räucherwerk.

19. Der Sabbat A 31 12-17 (B 35 1-3).

Dillmann vermißt in diesem Gebot jede, auch die leiseste, Beziehung auf die Arbeiten an der Stiftshütte und meint, daß, wenn dieser Abschnitt auch von P stammen mag, er von R vielleicht aber auch schon von P selbst Zusätze aus einem alten Gesetzbuche erhalten habe, aber anderseits auch wieder an seinem vollen Wortlaute verkürzt worden sei. An diese Stelle hier sei er als am Schlusse wie nachher 35 1 am Anfange der sinaitischen Eröffnungen um seiner hervorragenden allgemeinen Bedeutung willen gesetzt worden. Dies ist ebenso hinfällig wie überhaupt alle Angriffe gegen Einheit und notwendigen Zusammenhang des ganzen Berichts. Fast jedes Wort dieses Abschnittes beweist es.

Er beginnt mit ויאמר יי' אל משה לאמר. Die besondere Ein-

leitung unterscheidet ihn von allem Vorhergehenden. ויאמר subordiniert ihn[1], לאמר aber zeigt, daß er nicht einen, wie 30 34, sondern alle vorhergehenden Absätze ergänzt. Dieselbe Absicht verfolgt die Fortsetzung ואתה תדבר (s. u. IV, 2 zu 27 20) und endlich der Beginn des Gebotes אך. Dieses Wörtchen erläutert nicht nur Vorhergehendes, sondern schränkt es auch ein.[2] Auch wo es (superlativisch) verstärkt, liegt die Bedeutung des Einschränkens zugrunde, indem es auf den verstärkten Begriff konzentriert (= höchst, ausschließlich, nicht anders als u. dgl.).[3] An unserer Stelle besteht die Einschränkung darin, daß die genannten Arbeiten am Sabbat unterbrochen werden sollen. Dies hier auszusprechen, hatte der Gesetzgeber eine gegründete Veranlassung. Was die Israeliten jetzt machen sollten, war ein Heiligtum (ועשו לי מקדש). Es gibt aber ein קָדֶשׁ, welches Arbeit ausschließt und gerade in dem Ausschluß der Arbeit besteht, den Sabbat. Sich seiner erinnern (זכור), ihn beachten (שמור) heißt: ihn „heiligen" (לקדשו) und dies bedeutet, an ihm keinerlei Arbeit verrichten (Ex 20 8 ff.; Dt 5 12 ff., vgl. Ex 16 23 שבתון שבת קדש ליי, 35 2; Lev 19 30, 26 2, 23 3 שבת שבתון מקרא ק'). Diese in Enthaltung von jeglicher Arbeit bestehende Feier und Heiligung des Sabbat geht der Herstellung selbst eines מקדש voraus, denn sie duldet ihrer Natur nach keine zeitweilige Aufhebung. Der Sabbat ist nämlich, wie er nur hier genannt wird, ein אות, ein Erkennungszeichen für das Verhältnis Gottes und Israels aller Geschlechter, insofern man an Israels Sabbatruhe sehen und erkennen soll, daß Gott es heiligt, d. h. ihm die Bestimmung, heilig zu sein, zugedacht hat, indem er es an Einem Tage durch die Arbeitsruhe tatsächlich in einen Zustand der Heiligkeit versetzt. Der Sabbat ist unter den Tagen, was das Mikdasch auf Erden. Er kann also nicht „aufgehoben" werden. Denn das Leben Israels in der Zeit würde dadurch ebenso seinen Sinn verlieren, wie sein Wohnen auf der Erde ohne den Mittelpunkt des Mikdasch. Daher müßt ihr den Sabbat wahren, denn קדש הוא לכם. Ihn halten ist gleichfalls

---

[1] Falsch ist daher die Korrektur Klostermanns (301) in וידבר.

[2] Gen 9 4; Ex 12 15 f., 21 21; Lev 11 4. 36, 21 23, 23 27. 39, 27 26. 28; Nu 1 49, 18 3. 15, 26 55, 31 22 f., 36 6; Dt 12 22, 14 7, 18 20; Jos 3 4; 1 S 8 9, 18 17, 29 9; 1 K 9 24, 11 12. 39, 22 44; 2 K 12 14, 13 6, 22 7, 23 9. 26; Jer 10 24.

[3] Gen 44 28; Nu 18 15; Dt 16 15, 28 29; Ri 3 24, 20 39; 1 S 16 6, 18 8, 25 21; 2 S 23 10, 1 K 22 32; 2 K 5 7, 18 20, 24 3; Jes 19 11; Jer 5 5, 16 19.

eine משמרת הקדש. Eine heilige Sache nicht als solche behandeln heißt חלל und zieht die Strafe מות יומת nach sich. Als praktisches Resümee ergibt sich (v. 15): sechs Tage mag Arbeit getan werden und am siebenten Tage ist ein in Arbeitsenthaltung (שבתון) bestehender Ruhetag, der als קדש Gott gehört. Wer Arbeit tut מות יומת. Die „Beschäftigung" an diesem Tage besteht darin, den Sabbat zu beobachten, beständig vor seiner Verletzung auf der Hut sein. Dadurch wird der Sabbat „gemacht", geschaffen, hergestellt. Das ist der ewige Bund (gleichfalls nur hier), die Leistung Israels, der immer wiederholte Aufbau eines Heiligtums. Daß aber als israelitische Bundesleistung und als Erkennungszeichen zwischen Gott und Israel gerade die Feier jedes siebenten Tages bestimmt wird, hat darin seinen Grund, daß (v. 17) Gott in sechs Tagen Himmel und Erde geschaffen und am siebenten Tage geruht hat. Heiligkeit ist Gottähnlichkeit, also auch die Zurückziehung in einen Himmel nach den sechs Tagen des Schaffens. — Es fehlt also dem Gesetz keineswegs die Beziehung auf den bevorstehenden Bau der Stiftshütte. Ihr vielmehr verdankt es seine von allen andern abweichende Fassung: das dreimalige קדש, das fünfmalige עשה, mit Beziehung auf die vielen vorher gebotenen עשה, sogar das nur noch Dt 5_{15} wiederholte und aus unserer Stelle geschöpfte עשה את השבת und das nirgend wieder vorkommende חלל את השבת. Hätte der Verfasser nur die c. 25 ff. genannten Arbeiten (חבר, נתן על, יצק, צפה, עשה) genannt, dann hätte er dem Irrtum Raum gegeben, daß alle andern nicht genannten Arbeiten am Sabbat erlaubt seien. Aber A hatte, stets nur auf die Erklärung bedacht, die einzelnen Arbeitsarten gar nicht nennen wollen. Durch v. 17b zeigt sich dieser Abschnitt mit 20_8 ff. bekannt, und wir haben darin abermals einen Ausdruck der Vergleichung der Stiftshütte mit dem Weltall. Diesem Schlusse wird später 39_{32} entsprechen. Sehr schön und für die Art des seine Bewegung zurückhaltenden und oft nur durch ein einziges Wort verratenden Verfassers ist der Schluß וינפש, das letzte Wort der ganzen Gottesrede, die damit in dem sanften, langsamen aber vollen Rhythmus eines befriedigten Aufatmens austönt, schon ein Vorbild der Vollendung des mühevollen Menschenwerks im Abendrot des letzten Arbeitstages. Langsam zieht sich mit diesem letzten Worte die Majestät Gottes in ihre Himmel zurück gleich der Sonne, wenn sie untergeht. — Mit dem Schluß seiner Rede händigt Gott dem Mose zugleich die beiden Tafeln der Edut ein, die das Gotteswerk

in der Lade sein werden, und allem Menschenwerk und menschlichem Dienst erst Sinn und Zweck geben sollen. Damit ist der erste Hauptteil beendet.

II

Die Ausführung der Arbeit c. 35—39.

Während Mose auf dem Sinai diese Befehle erhalten hat, ist das Volk schmählich abgefallen und hat mit einem Kalbe einen verdammenswerten Kultus getrieben. Dafür will Gott es verwerfen. Aber Mose beschwichtigt Gottes Zorn, die Tafeln, die Mose in seiner Entrüstung zerschmettert hatte, werden erneuert und der Bau darf ausgeführt werden.

Die Kritik, die sich an Popper anschließt, behauptet nun, daß es völlig ausgereicht hätte, wenn der Verfasser mit einigen Worten die Ausführung gemäß der in c. 25—31 enthaltenen Anweisung kurz konstatiert hätte. Anstatt dessen lesen wir jetzt in c. 35—40 die, wie man sagt, unerträgliche umständliche Wiederholung von lauter Dingen, die wir schon kennen. Sie könne nur das Werk eines späteren Diaskeuasten sein. Dillmann hat dies bereits mit guten allgemeinen und speziellen Gründen widerlegt; die Hauptsache ist der von uns bereits festgestellte und in der detaillierten Vergleichung überall bestätigt gefundene Grundunterschied von A und B. Der Verfasser unterscheidet das Heiligtum 1) nach dem, was dazu gehört, damit sich Gott an ihm offenbare, und 2) als Bauwerk, wie es aufgestellt, auseinandergenommen und transportiert wird. Jenes beschreibt er in A, dieses in B. In A ist die gottesdienstliche Bestimmung maßgebend, B ist vom Standpunkt des Inventars und des Werkmeisters konzipiert. Daher wird in A stets Zweck und Funktion der Hauptstücke angegeben, in B konsequent fortgelassen. Dieser Unterschied ist so groß, das Heiligtum stellt sich danach von zwei so verschiedenen Seiten dar, daß dies für den Verfasser vollauf genügt, die Wiederholung zu begründen, und zwar ist ihm das wandernde Heiligtum noch wichtiger. Wir werden in c. III ganz dieselbe Methode für Nu nachweisen, so daß von zwei verschiedenen Verfassern gar keine Rede sein kann. Gewiß mag die wörtliche Wiederholung einer Reihe von Absätzen, die wir nunmehr in 36 8—38 20 lesen, für das Gefühl des Modernen, falls er an der Sache keinen inneren Anteil nimmt, den Eindruck der

Pedanterie machen und ermüdend wirken. Aber erstlich ist es in Wahrheit keine wörtliche oder gar gedankenlose sondern eine recht erheblich abweichende und jede Differenz auf das Genaueste abwägende Wiederholung und dann täte man Unrecht, den antiken israelitischen Schriftsteller nach subjektivem Geschmack zu beurteilen oder gar ihn zu kürzen und zu korrigieren. Der Gegenstand, den er hier beschreibt, ist die Grundlage und der Mittelpunkt des Kultus. Er gehörte für den Verfasser zu den allerwichtigsten und anziehendsten Denkwürdigkeiten seines Volkes, über die er seine Leser nicht ausführlich genug unterrichten konnte. Er war ihm die sprechendste Erinnerung an die große Zeit der Begründung Israels als eines heiligen Volkes und das für alle Zeiten vorbildliche Symbol für Israels Bestimmung, für die Richtung seines Lebens und seinen Verkehr mit Gott, sowie das anspornende Beispiel einer idealen, das ganze Volk durchdringenden Begeisterung und Opferwilligkeit für eine heilige Sache und nicht minder eines der Weisung Gottes, Moses und der Meister sich freudig unterordnenden Gehorsams. Endlich konnte die Verzeihung Gottes für den Abfall und seine Erklärung, Israel wieder als sein Volk aufnehmen zu wollen, nicht ausdrücklicher bestätigt werden als durch die ausführliche Erzählung, daß, sowie die Tafeln wieder erneuert wurden, nun alles doch genau so ausgeführt worden ist, wie es anfänglich geplant war. Nicht ein Antiquar hat diese Kapitel geschrieben, sondern ein Patriot, der mit dem Herzen dabei ist, und wer aufmerksam hinhört, wird auch aus dem trockenen Baubericht noch deutlich den leisen Pulsschlag einer verhaltenen Begeisterung vernehmen. Einem so gearteten Sinne des Verfassers und seiner Leser war die Wiederholung nicht verdrießlich. Wo mancher moderne Kritiker, wenn ihm alle diese Dinge im Grunde herzlich langweilig, wo nicht gar zuwider sind, ungehalten ist, dasselbe noch einmal zu lesen, da hat der fromme und patriotische Israelit mit Spannung darauf gewartet, ob und wie wohl die Weisung Gottes befolgt wurde, und jede Zeile, die die genau entsprechende Ausführung berichtete, hat ihn mit wachsender Befriedigung und Genugtuung über das seines Gottes würdige Volk, dessen Sohn zu sein er sich rühmte, und mit heiliger Freude über das nach dem Abfall aufs Äußerste gefährdete aber schließlich doch glücklich beendete und wohlgelungene Werk erfüllt. Daß solche Stimmungen erst in soferischer Zeit herrschen konnten, ist eine willkürliche Behauptung. Man darf sie nicht nur bereits davidisch-salomonischer,

sondern selbst noch älterer Zeit zutrauen, und daß solche Erzählungsweise alter epischer Stil sein kann, dafür müßte schon ein flüchtiger Hinweis auf die zahlreichen, ebenso langen und wörtlichen Wiederholungen und umständlichen Beschreibungen bei Homer genügen. Den alten Israeliten fesselte eben die Beschreibung des Heiligtums in der Wüste nicht weniger als den Zuhörer des jonischen Rhapsoden der Traum Agamemnons oder der Schiffskatalog oder die Beschreibung des Schildes Achills.

1. Das Sabbatgebot 35 1-3.

Das Sabbatgebot, das in der Anweisung die letzte Stellung hatte, steht hier an der Spitze. Dort hatte es damit Zeit, bis Gott den Mose entließ, hier muß es Mose den versammelten Israeliten einschärfen, bevor sie auseinandergehen und sich an die Arbeit machen. Solche Arbeit war bereits bei der Herstellung der Materialien, z. B. dem Weben der Zeuge, nötig und konnte sich leicht über einen oder mehrere Sabbate erstrecken. Die Fassung des Gebots ist anders als 31 12 ff. Es ist einerseits viel kürzer, anderseits enthält es eine neue Spezialbestimmung. Für 31 13—17 steht hier nur: „Sechs Tage soll Arbeit getan werden, aber am siebenten sei für euch קדש שבת שבתון ליי, jeder, der an ihm Arbeit tut, hat Todesstrafe zu gewärtigen (יומת)". Dieser Auszug ist insofern ausreichend, als er die Hauptbegriffe עשה, מלאכה, שבת, קדש und die Strafandrohung enthält. Der Verfasser sagt nur, wie es mit dem Sabbat gehalten werden soll, aber einer Erklärung seiner Bedeutung enthält er sich ebenso sorgfältig wie durchweg in B. Dazu fügt Mose aus Eigenem hinzu: „Ihr sollt kein Feuer anzünden in allen euren Wohnsitzen, am Sabbattage". Dieser Zusatz ist eine sinngemäße und in diesem Falle notwendige Interpretation des von Gott mitgeteilten Grundes: „in sechs Tagen hat Gott den Himmel und die Erde gemacht (עשה) und am siebenten geruht". Es war also ausdrücklich eine Parallele zwischen der Weltschöpfung und dem bevorstehenden Bau gezogen worden und die Menschen sollten es ebenso machen wie Gott. Nun aber beginnt in der Schöpfungsgeschichte Gen 1, auf die sich der Verfasser selbstverständlich bezieht, das Machen (עשה) Gottes erst nach der Hervorbringung des Lichtes, das nur durch Gottes Wort entsteht und weder an den Himmel noch an die Erde wie die andern Dinge gebunden zu sein

scheint, von dem man also glauben könnte, daß es weder unter עשה fällt, noch zu „Himmel und Erde" gehört. Dieser Meinung will Mose vorbeugen. Denn erstlich gehört auch das Licht in das Sechstagewerk und hat es eröffnet, und dann können Menschen es nur durch eine Art von עשה (nämlich בער) hervorbringen, wodurch es eine מלאכה wird und am Sabbat verboten sein muß. בכל מושבותיכם geht nicht bloß auf die Wohnsitze Israels in späteren Zeiten, sondern bezeichnet auch die gegenwärtigen Privatwohnungen und erinnert an die in ihnen vorgenommenen Verrichtungen (12 20; Lev 3 17, 7 26, 23 3. 14. 21. 31; Nu 35 29). Darum fehlen auch hier die sonstigen Zusätze חקת עולם und לדורותיכם. Das Verbot ist aber nicht bloß eine gelehrte Grübelei von Mose, sondern war deswegen nötig, weil es am Passah und somit den andern ähnlichen Festen erlaubt war, Speisen zuzubereiten (12 16), also auch (16 23) zu backen und zu kochen, also auch Feuer anzumachen; darum fügt er hinzu ביום השבת.

2. Aufforderung zu Beiträgen und ihre Bestimmung 35 4-19.

v. 5—9 s. I, 1 (25 2-7). Aus den genannten Materialien sollen die Sachverständigen alles machen, was Gott befohlen hat. Die Meister werden noch nicht genannt, weil es nur erst darauf ankommt, die Stoffe herbeizuschaffen. Damit sich nun die Israeliten mit der Menge, Qualität und vorläufigen Zubereitung der Stoffe danach richten können, werden die Dinge, die daraus gemacht werden sollen, aufgezählt und zwar

I את המשכן — את אהלו ואת מכסהו — את קרסיו ואת קרשיו — את בריחיו — את עמודיו ואת אדניו
II את הארון ואת בדיו — את הכפרת ואת פרכת המסך
III את השלחן ואת בדיו ואת כל כליו ואת לחם הפנים
ואת מנורת המאור ואת כליה ואת נרותיה ואת שמן המאור
ואת מזבח הקטרת ואת בדיו ואת שמן המשחה ואת קטרת הסמים
ואת מסך הפתח לפתח המשכן
IV את מזבח העולה ואת מכבר הנחשת אשר לו — את בדיו ואת כל כליו
V את הכיור ואת כנו
VI את קלעי החצר — את עמודיו ואת אדניה ואת מסך שער החצר
VII את יתדות המשכן ואת יתדות החצר ואת מיתריהם
VIII את בגדי השרד לשרת בקדש
IX את בגדי הקדש לאהרן הכהן ואת בגדי בניו לכהן

Das Verzeichnis verdient eine genaue Prüfung. Es ist ausführlicher als das von 31 7 ff und hat teilweise eine andere Ordnung sowohl als dieses wie als das von 39 33 ff. Es zählt die Teile so auf, wie sie nachher angefertigt werden und das Heiligtum zusammensetzen sollen. Es nimmt das 25—30 beschriebene Heiligtum auseinander. Dabei zählt es alle die Bestandteile auf, die bei der Zusammensetzung also auch beim Auseinandernehmen als lose und selbständige Stücke hantiert oder gezählt werden, nicht aber die festangebrachten z. B. die Leisten oder Ringe. Dies geschieht in neun Haupt- und mehreren Unterabteilungen, die jede mit asyndetischem את anfangen.

I. Das Suffix von אהלו bezieht sich natürlich auf המשכן, die erste Decke. Das אהל ist die zweite Decke vgl. 26 7: Ziegenhaarteppiche לאהל על המ'. Das Suffix von מכסהו geht auf אהל vgl. 26 14: מכסה לאהל, desgleichen das von קרסיו, denn nur diese Spangen verbanden noch nicht die beiden Bahnen (s. o. S. 187). Die folgenden Suffixe gehen alle auf המשכן vgl. 26 15 קרשים למ'. Die ברחים und עמודים sind selbständig wie das אהל, daher ohne ו'.

II. Darauf folgt der Inhalt, zunächst des „Allerheiligsten" und zwar Lade und Kapporet koordiniert[1] und abschließend der Vorhang, der also zu Lade und Kapporet gehört.

III. Darauf folgen die drei Geräte des „Heiligen", unter sich durch ו' verbunden, zum Tisch gehört auch das Brot des Innern, zum Leuchter das Öl und zum Räucheraltar das Weiheöl und Räucherwerk. Leuchter und Räucheraltar heißen nach ihrem Gebrauch מנורת המאור und מ' הקטרת. Beim Leuchter stehen die Geräte vor den Lampen, woraus man vielleicht schließen dürfte, daß die Geräte vor dem Brennen der Lampen nötig waren. Der abschließende Vorhang ist wieder zum letzten Gerät gestellt und heißt nur hier מ' הפתח למשכן המשכן. — Der Name Ohel Moed kommt in dieser Aufzählung nicht vor.

IV. Der Opferaltar; der מכבר הנחשת ist ein besonderes loses Stück. Die בדים, die sonst durch ו' angeknüpft sind, stehen hier asyndetisch. Denn sie kommen nicht an den Altar selbst, sondern an den für sich aufgeführten מכבר, nachdem dieser unter den Altar gesetzt ist. So bestätigt sich, was wir oben (S. 201) ermittelt hatten.

V. Das Waschfaß wird nicht durch ואת mit dem Opferaltar verbunden, wie Tisch, Leuchter und Räucheraltar untereinander. Denn es gehört nicht bloß zu ihm.

[1] Aber einige Handschriften lesen ואת הפ'.

VI. Einen transportablen חצר gibt es nicht, nur קלעי החצר usw. Auch hier sind die עמודים selbständig, aber ואת אדניו wie in I.

VII. Die Pflöcke des Mischkan und des Chazer werden stets zusammengenommen und bei dem letzteren geführt 27 19, 38 20. 31, [39 40]. Das Suffix von מיתריהם aber bezieht sich auf sämtliche Vorhangssäulen, auch die des Vorhangs, wie Nu 3 26. 37, 4 26. 32 beweist. Daß sie nur an diesen Stellen genannt werden, beweist eklatant, welches das Thema von B ist. Ebenso

VIII. בגדי השרד zu לשרת בקדש s. c. III.

IX. הכהן und לַכֹּהֵן s. o. S. 232.

Es ist also jedes Wort und jeder Buchstabe genau überlegt.

Darauf entfernen sich die Israeliten und bringen bereitwillig und freudig ihre Gaben: goldene Schmucksachen die Männer und die Frauen, und was jeder Mann sonst an Gold dahingab, (הניף תנופה) ferner Zeuge, was jeder zufällig bei sich hatte (נמצא אתו) desgleichen, was jeder an Silber und Erz abgab (מרים תרומה) und jeder, was er an Schittim-Hölzern zufällig besaß. Auffällig ist die Stellung der Zeuge zwischen Gold auf der einen und Silber und Erz auf der andern Seite. Sonst (25 3, 35 5, 38 24 ff.) stehen die Metalle zusammen. Aber auf diese Reihenfolge hat schon v. 21 vorbereitet. „Sie brachten die Hebe Gottes für die Arbeit zum Ohel Moed und seine Herstellung und die heiligen Gewänder.“ Für diese gehören das Gold und die Zeuge zusammen. Die Goldsachen sind Geschmeide von Frauen, demnächst von Männern (v. 22 האנשים על הנשים). Das bezieht sich auf 32 2 f. und soll die Reue darüber ausdrücken. Die Geschmeide, von denen מבעת und כומז auch Nu 31 50 vorkommen, sind auch von den Frauen, während nur die Männer (כל איש) anderes Gold (תנופת זהב) geben, über das gleich den unverarbeiteten Zeugen nur die vermögensberechtigten Männer (כל איש) zu verfügen hatten. Silber und Erz sind eine Hebe כל מרים תרומת כסף ונחשת, keine תנופה, denn es ist wahrscheinlich gemünztes Gold, obgleich 38 27 auch das Erz נחשת התנופה heißt. Auch נשא לבו und נדבה רוחו ist nicht einerlei. Das letztere bedeutet die Willigkeit des Gebens, das erstere (v. 21 a. 26 a) wohl das Geschick zur Arbeit, und beachtenswert ist die Deutung Ehrlichs[1]: die ihre Begabung über die andern erhob. Demnach sind es v. 21: 1) die zur Arbeit Geschickten, 2) die freiwilligen Geber, die sich zur Verfügung stellen. Die Frauen, welche die schwierigere und individuellere Arbeit des

[1] Mikra Ki-Pheschuto zu 35 21 (I 206).

Webens der kostbaren Stoffe leisten, heißen כל אשה חכמת לב, die, welche die gröbere des Webens der Ziegenhaare machen, כל הנשים אשר נשא לבן אתנה בחכמה. Die Fürsten kommen zuletzt an und bringen die Edelsteine, die Gewürze und das Öl.

Der Verfasser ist in diesem Abschnitt v. 21—29 besonders freudig bewegt. In den neun Versen gebraucht er siebenmal das lebhaft erregte asyndetische Perfektum והביאו.[1] Dazu ließen sich noch ויבאו v. 21. 22 und ויביאו v. 25 zählen, also im ganzen zehnmal. Ferner sagt er nicht weniger als zehnmal, daß alle ohne Ausnahme sich beteiligten und vergißt auch nicht die Frauen hervorzuheben; deren Arbeiten und Gaben lieferten die Männer ab, da sie selbst wahrscheinlich nicht ihr Zelt verließen (daher v. 29 האנשים על הנשים).[2] Endlich betont er immer wieder die Freiwilligkeit der Gaben. So malt er das Gedränge eines von reinster Begeisterung für ein heiliges Werk getriebenen, alle seine Schätze, selbst die Geschmeide, herbeischleppenden und willig dahingebenden Volkes, zum Schlusse (v. 29) alle denkwürdigen Momente: Gottes Befehl, Moses Vermittlung, das gehorsame Israel (בני ישראל), die hochherzige Bereitwilligkeit zum Geben ohne Unterschied des Geschlechtes und Standes zusammenfassend. Das war ein anderes Bild als das von 32 2 ff.

Gegen die Redaktion von 35 1—36 7 hat Klostermann[3] verschiedene Bedenken vorgebracht. Er nimmt besonders daran Anstoß, daß die Forderung, Gaben zu sammeln, mit der Formel: „dies ist die Sache, die Gott befohlen hat" (v. 4), dagegen das kurze Arbeitsverbot (v. 2. 3) mit der Formel: „dieses sind die Sachen, die Gott herzustellen befohlen hat" (v. 2, vgl. mit 10—29; 36 1-3. 5. 7) eingeleitet wird. „Jedermann hört sofort heraus, daß solche Einleitung sich nur vor einer Aufzählung der anzufertigenden Dinge schickt, wie sie nicht in v. 2. 3, sondern in v. 11—19 gegeben wird, und zwar hinter der ähnlichen Formel: „zu machen, alles, was Gott befohlen hat". Dieselbe setzt die Aufzählung voraus. Damit man aber jetzt, wo nicht mehr diese vorausgeht, sondern das zu v. 1 nicht passende Arbeitsverbot, jene verstehen könne, ist die Aufzählung in Form einer erläuternden Apposition angehängt. Alle

[1] Daher die Korrektur Kautzschs v. 27 ויביאו nach LXX und Samar. zu verwerfen.

[2] Unnötig, wenn nicht falsch ist die Korrektur Klostermanns (S. 76) מִצַּל.

[3] S. 324 ff.

diese Rätsel lösen sich allein bei der Annahme, daß im ursprünglichen Pentateuch auf 35 1 folgte die nach der breiten Ausführung in 25—31 völlig verständliche kurze Herzählung der zu schaffenden Dinge v. 11—19, daß dann v. 4—10 kam und die Art der Aufbringung der Materialien als göttliches Gebot bezeichnete, daß endlich das Arbeitsverbot am Sabbat, wenn überhaupt, hinter v. 4—10 gegeben ward. Denn dann konnte die verbotene מלאכה (v. 2) wie v. 29 speziell von der jetzt eben anbefohlenen Arbeit des Hervorbringens verstanden werden (vgl. 36 4). Diese natürliche Ordnung hat ein Späterer, um das Sabbatsgesetz an die Spitze zu bringen, dadurch verschoben, daß er die Stücke v. 11—19 und v. 2—3 ihre Stelle wechseln ließ. Die Einleitung v. 1, welche er stehen ließ, konnte dann, wenn zuerst das Sabbatsgesetz folgte, mit dem die göttlichen Befehle an Mose in c. 31 schlossen, wenn dann der Befehl über die Theruma v. 4—10 kam, mit welchem jene in c. 25 2 ff. begannen und endlich die kurze, einer Rekapitulation von 25 10—30 38 gleichsehende Aufzählung der anbefohlenen einzelnen Dinge in v. 11—19 so ausgelegt werden, als kündige sich die Mitteilung aller der Gottesworte an, von denen 31 18 gesagt war, daß sie mit c. 25—31 erschöpft seien (Vergleiche mit אלה הדברים 35 1 das 31 18 gebrauchte ככלתו לדבר אתו).“

Welch ein Knäuel von Mißverständnissen wird hier angenommen! Aber die ganze Argumentation Klostermanns wird durch ein einziges Wort in Nichts aufgelöst: durch das Wort דבר. Denn עשה דבר heißt niemals einen Gegenstand anfertigen, sondern eine Handlung verrichten! Daher heißen auch die einzelnen Gegenstände des Heiligtums niemals דברים. Also kann v. 1 nie vor der Aufzählung v. 11—19 gestanden haben. — So wenig verstehen wir noch Hebräisch! Solche Versehen müssen uns doch recht vorsichtig machen, nicht zu schnell mit „Verbesserungen“ bei der Hand zu sein.

אלה הדברים bezieht sich entweder als Hauptüberschrift auf v. 2 f., v. 4 ff.; Lev 8 5, 9 6 oder auch nur auf den Sabbat und זה הדבר auf die Herbeischaffung von Materialien. Den Sabbat beobachten ist ein עשה דבר, und zwar gibt es dabei viel zu beobachten, daher der Plural. Der Satz אלה הדברים אשר צוה יי' kommt im Pentateuch außer hier nicht wieder vor und vergleicht sich mit dem singulären עשה את השבת 31 16, זה הדבר אשר צוה יי' noch Ex 16 16. 32; Lev 8 5, 9 6, 17 2; Nu 30 2, 36 6, davon mit folgendem לאמר Lev 17 2; Nu 36 6.

Übrigens muß c. 35 eine allgemeine Belehrung vorangegangen sein, wozu sie das alles bringen und machen sollen. Sie ist 34 31 f.

gemeint, aber Gründe gibt ihnen Mose nicht an, denn es ist eben der Sinn solcher Sätze זה הדבר וג׳ die Sache als einfach hinzunehmende Willensmeinung Gottes auszusprechen.

3. Die Anfertigung des Mischkan 36_{8-34} s. I, 5.
4. Die Anfertigung der Vorhänge 36_{35-38} s. I, 6.
5. Die Anfertigung der Lade 37_{1-9} s. I, 2.
6. Die Anfertigung des Tisches 37_{10-16} s. I, 3.
7. Die Anfertigung des Leuchters s. 37_{17-24} s. I, 4.
8. Die Anfertigung des Räucheraltars 37_{25-28} s. I, 13.
9. Die Anfertigung des Weiheöls 37_{29} s. I, 16.
10. Die Anfertigung des Räucherpulvers 37_{29} s. I, 17.
11. Die Anfertigung des Brandaltars 38_{1-7} s. I, 7.
12. Die Anfertigung des Waschbeckens und Untersatzes 38_{9} s. I, 15.
13. Die Anfertigung des Vorhofs 38_{9-20} s. I, 8.

Die Reihenfolge weicht also erheblich von der in A ab. Man sieht leicht, daß sie das Heiligtum anfertigen läßt, wie es aufgestellt und in Betrieb gesetzt werden soll. Erst kommt das Haus, dann die Einrichtung.

14. Das levitische Inventar 38_{21-31}.

Dies soll ein sehr junger Zusatz sein und es durch verschiedene Anzeichen verraten. Daß hierzu nicht die Verwendung des Silbers als Mißverständnis von עבדת אהל מועד 30_{16} gehören kann, wird c. IV, 4 (zu 30_{11} ff.) nachgewiesen werden.

Der Abschnitt beginnt: „Dies ist die Musterung der Wohnung, der Wohnung des Zeugnisses, welche gemustert wurde auf Geheiß Mosehs, Dienstleistung der Leviten (d. h. durch sie) unter der Leitung Ithamars". So Dillmann, der hinzufügt: „Die Meinung ist, daß die Leviten unter Ithamars Aufsicht die eingegangenen Gaben zählten und ihre Verwendung für den Bau berechneten. Die Leviten hatten das Rechnungswesen dabei." — אלה bezieht sich also nach Dillm. auf das Folgende, die Aufzählung der verbrauchten Metalle, und פקד heißt berechnen. Dabei entstehen aber Schwierigkeiten, denen man durch kritische Operationen abhelfen muß. Man vermißt eine Angabe der Gegenstände, zu denen das Gold verwendet wurde, und vom Silber wird nur das durch die Sekelabgabe eingebrachte, nicht aber das freiwillig hingegebene genannt. Gerade dies aber verlangte eine Buchung, weil es nicht wie jenes einfach berechnet werden

konnte. Es ist angesichts der allgemein bewiesenen Uneigennützigkeit schon an sich sehr unwahrscheinlich, daß eine Rechenschaft über das eingegangene Metall stattgefunden habe, und dann hätte sie ungeschickter nicht angestellt werden können. Denn vernünftigerweise hätten die eingelaufenen Beiträge bereits bei ihrem Eingange c. 35 gebucht werden müssen, dann mußte hier der Verbrauch angegeben und abgezogen sowie über den etwaigen Rest bestimmt werden. Denn daß mehr einlief als man brauchte, wird 36$_7$ ausdrücklich gesagt. Eine schöne „Rechnungsablage", die bloß die Ausgaben und nicht die Einnahmen angibt! Wie kommen ferner gerade die Leviten zu diesem Amte? Nirgends sonst erfahren wir das geringste darüber und es ist von ihnen überhaupt bisher mit keiner Silbe Erwähnung geschehen. Wie schwerfällig wäre auch der Ausdruck אשר פקד על פי משה. Auch kann v. 24 ff. nicht den Zweck haben, die Kostbarkeit der Geräte anschaulich zu machen, denn gerade des Goldes ist am wenigsten.

Nun hat Ithamar ein ganz bestimmtes Amt bei dem Transport des Heiligtums. Dieses Amt wird ferner durch das technische פקד wie hier bezeichnet und auch dort heißt Ithamar בן אהרן הכהן. Während sein Bruder Eleasar בן אהרן הכהן die Verwahrung (פְּקֻדַּת) des Öls zur Beleuchtung, des Räucherwerks, der Tamid-Mincha und des Weiheöls, sowie die Oberaufsicht über das ganze Mischkan hat (Nu 4$_{16}$), hat Ithamar die Aufsicht über die Gersoniden und Merariden und ihre Last. Die Gersoniden hatten die Zeuge zu bewachen und zu transportieren (3$_{25}$ f., 4$_{21-26}$), die Merariden alle Holz- und Metallteile, die ihnen mit Namen zugezählt werden mußten (ובשמות תפקדו וגו' 3$_{36}$ f., 4$_{31}$ f.). Die Kehatiden trugen die heiligen Stücke: Lade, Tisch, Leuchter, Altäre und was dazu gehörte (3$_{31}$, 4$_4$ ff.).

Nun sehen wir, wie in B stets die Rücksicht auf den Aufbau und Transport maßgebend war. Nachdem daher der Verfasser mit seiner Beschreibung bis zu den letzten Stücken des Vorhofs angelangt ist, fährt er fort: אלה פקודי המשכן. Also kann dies, wie es schon Raschi u. a. aufgefaßt haben, nur heißen: dies, was bisher aufgezählt ist, sind die Inventarstücke des Mischkan, die später (פקד) dem Ithamar als עבדת הלוים zugewiesen sind, — während dem älteren Eleasar, dem Nachfolger Ahrons, die priesterlichen Dinge in Verwahrung gegeben wurden. Der Satz entspricht genau Nu 1$_{50}$ ואתה הפקד את הלוים על משכן העדת; nur dort (v. 53. 54 und 10$_{11}$ beim Aufbruch) wie hier משכן העדת.

Ferner sagt der Verfasser, wer alle diese Dinge gemacht hat, nämlich Bezalel aus dem alle Züge anführenden Stamme Juda und Oholiab aus dem sie schließenden Dan. Jener machte alles, wie Gott es dem Mose befohlen hatte, was dem stereotypen כאשר צוה י׳ את משה c. 39. 40 entsprechen soll.

Was von Gold gemacht wurde, braucht er nicht aufzuzählen, denn das wissen wir. Wohl aber ist es wichtig, daß die 100 Kikar Silber zu den 100 Untersätzen gebraucht wurden, so daß jeder Untersatz einen Kikar wog, und es ist ganz natürlich, daß er uns dann sagt, was aus den übrigen 1775 Sekel Silber gemacht wurde. Worauf es ihm hierbei ankommt, ist nicht der Wert, sondern das Gewicht des Silbers. Daher der c. 31 12 ff. vermiedene Name für den halben Sekel בֶּקַע, denn dies ist eine Gewichts-, keine Wertbestimmung (noch Gen 24 22 בקע משקלה). Damit wird das Bedenken gegenstandslos, daß wir nichts von dem freiwillig gespendeten Silber (25 3, 35 5-24) hören. Die Stücke aus Kupfer endlich werden genannt, weil es dem Verfasser wichtig ist, daß alles im Vorhof von diesem Metall war. — Über die Zahlen s. c. IV, 15.

Das also waren die Stücke des Mischkan und das die von Metall (und Holz). Aber (39 1) von dem violetten Purpur und dem roten Purpur und dem Karmesin machten sie die בגדי שרד, d. i. (s. c. III) die Tuche zum Einpacken der heiligen Sachen. Und ferner machten sie (aber nicht bloß aus diesen drei Zeugen) die heiligen Gewänder für Ahron.

15. Die heiligen Gewänder c. 39 1-39 s. I, 10.

a. b. Ephod und Choschen 39 2-21 = I, 10a. b.
c. Me'il 39 22-26 = I, 10c.
d. Die übrigen Gewänder 39 27-29 = I, 10e.
e. Ziz 39 30-31 = I, 10d.

16. Die Vollendung der Arbeit 39 32-43.

39 32. „So war die ganze Arbeit des Mischkan Ohel Moed vollendet." Dieses ותכל erinnert unverkennbar an ויכלו und ויכל der Schöpfung Gen 2 1 f. Und zwar hatten die Israeliten alles so gemacht, wie Gott es dem Mose aufgetragen hatte (= 35 10. 29, 36 1. 5, 38 22, 39 1. 5. 7. 21. 26. 29. 31). Es war also ein vollkommenes, den göttlichen Intentionen in allen Stücken genau entsprechendes Werk.

v. 33. „Und sie brachten das Mischkan zu Mose.“ Die Wortstellung beweist, daß מ' hier der ganze Bau ist. Das nur v. 32 und 40 2. 6. 29 bei der Aufstellung im Hinblick auf das Opfer, das auf dem Altar vor dem Mischkan dargebracht wird, (40 29), und den dadurch erzielten Moed sogenannte מ' אהל מועד wird in seine Bestandteile zerlegt, nämlich:

I את האהל ואת כל כליו — קרסיו — קרשיו — בריחיו ועמודיו ואדניו
ואת מכסה עורת האילם המאדמים ואת מכסה ערת התחשים ואת
פרכת המסך
II את ארון העדת ואת בדיו ואת הכפרת
III את השלחן — את כל כליו ואת לחם הפנים
IV את המנורה הטהורה — את נרתיה נרת המערכה ואת כל כליה
ואת שמן המאור
V ואת מזבח הזהב ואת שמן המשחה ואת קטרת הסמים ואת מסך
פתח האהל
VI את מזבח הנחשת ואת מכבר הנחשת אשר לו — את בדיו ואת
כל כליו
VII את הכיור ואת כנו
VIII את קלעי החצר — את עמדיה ואת אדניה ואת המסך לשער החצר —
את מיתריו ויתדתיה ואת כל כלי עבדת המשכן לאהל מועד
IX את בגדי השרד לשרת בקדש
X את בגדי הקדש לאהרן הכהן ואת בגדי בניו לכהן

Dieses Verzeichnis ist wieder wesentlich verschieden von dem in c. 35 4-19. Es zählt die Bestandteile des Heiligtums für die alsbald zu erfolgende Aufrichtung und Einweihung durch Mose auf (c. 40). Sie bringen dem Mose alles, was und in welcher Reihenfolge er es c. 40 braucht.

I. Darum gehören zum אהל noch „alle Geräte“, d. h. alle Hilfsstücke zur Aufrichtung. Erst nach dem Ohel, d. i. der zweiten Decke, die gleich der ersten den Balken vorangeht (s. o. S. 193), folgen die Überdecken. Gemäß der Art der Aufrichtung gehört hier die Parochet unter I, denn sie schließt den Bau ab. Dann kommt der Inhalt.

II. Zum Tisch gehört wegen 40 23 auch das Brot.

III. Zum Leuchter das Öl der Beleuchtung (40 25).

IV. Der Räucheraltar ist das letzte Stück im Ohel Moed, daher ואת. Zu ihm gehören das Weiheöl und das Räucherwerk aus Gründen, die c. IV, 3 zu ersehen sind. Erst nachdem Tisch, Leuchter

und Altar aufgestellt sind, wird 40 28 der Vorhang aufgehängt, weil er bereits in wichtiger Beziehung zum Brandaltar steht. Daher kommt er erst jetzt mit ראת.

VI. Das Sieb ist ein besonderes Stück, desgleichen die Stangen (s. o. S. 200 f.).

VII. Das Becken steht zwar vor dem Altar nach Westen zu, wird aber erst hingesetzt, nachdem im Westen das Ohel Moed im Osten der Altar aufgestellt ist (40 30).

VIII. ראת מסך wie die andern Vorhänge als letztes Stück. Schließlich die Stricke, Pflöcke und alles, was sonst für das zum Ohel Moed bestimmte Mischkan erforderlich war.

IX. zeigt, daß aber auch schon an den Abbruch gedacht ist.

X. הכהן und לכהן wie oben S. 232. 240.

v. 43. Und Mose sah die ganze Arbeit und siehe, sie hatten sie gemacht: wie Gott befohlen hatte, hatten sie es gemacht und Mose segnete sie." Auch das ist wieder ein beabsichtigter Anklang an die Schöpfungsgeschichte Gen 1 31. Der Segen (= lobende und dankende Verabschiedung) entspricht dem Urteil Gottes: טוב מאד.

17. Die Aufrichtung des Heiligtums A 40 1-16 B 40 17-33.

Ganz nach der bisherigen Disposition erfolgt wieder erst der Auftrag dann die Ausführung. Der Auftrag geht dahin, 1) das Heiligtum aufzurichten, 2) es zu weihen, 3) Ahron und seine Söhne zu weihen. Davon wird in B nur erst die Aufrichtung des Heiligtums ausgeführt.

Sie geschieht am 1. des 1. Monats. Dies ist der Monat des Auszugs, der spätere Nissan. Daraus geht hervor, daß die Welt Gen 1 im Frühjahr, am 1. Nissan, geschaffen wird. Auch der erste des ersten Monats, an dem Gen 8 13 die Erde wieder trocken war, ist der erste des Frühlingsmonats. A legt ferner Gewicht darauf, daß die Aufstellung am Monatsbeginn stattfindet, daher ביום החדש הראשון (nur hier so), B gibt dann das wichtige Datum als Geschichtsschreiber: und es geschah im ersten Monat im zweiten Jahre, am ersten des Monats, da ist das Mischkan aufgestellt worden (הוקם) vgl. Nu 1 1, 10 11. Den Auftrag und Bericht der Aufstellung werden wir in c. IV bei jedem einzelnen Stück erklären.

Nachdem Mose das Heiligtum aufgestellt und Räucherwerk, 'Ola und Mincha dargebracht hat, erfolgt, was 25 22 (29 43, 30 6. 36) verheißen

war. Die Herrlichkeit Gottes erfüllt das Mischkan, indem die Wolke das Ohel Moed bedeckte und darauf ruhte (s. o. S. 155). Der Moed ist vollzogen, Mose kann Offenbarungen entgegen nehmen. Jetzt kann Israel vom Sinai fort in die Wüste ziehen, denn es hat einen wandelnden Sinai in seiner Mitte.

Bevor aber die andern Teile des göttlichen Auftrags, die Weihe des Heiligtums und der Ahroniden, folgen können, muß Mose über die dabei in Anwendung kommenden Opferriten unterrichtet werden (Lev 1—7).

Nachdem dann die Weihe vollzogen ist (c. 8—10), folgen die Gesetze über Reinhaltung und Heilighaltung des israelitischen Volkes, d. i. des Kreises um das Heiligtum, also die ganze Gesetzgebung Lev 11—27. Erst jetzt (Nu 1 ff.) wird zum Heiligtum zurückgekehrt, um zu zeigen, wie es innerhalb des Volkes lagerte und dahinzog.

III

Das Heiligtum im Lager und auf dem Zuge Nu 1—4. 10.

1. Die Zählungen der Israeliten c. 1. 2.

v. 1 ff. „Und Gott redete zu Mose in der Wüste Sinai im Ohel Moed am ersten des zweiten Monats nach ihrem Auszug aus dem Lande Ägypten wie folgt: Berechnet die Summe (שאו את ראש) der ganzen Gemeinde der Israeliten, geschlechterweis, familienweis, durch Zählung der Namen jedes Männlichen, nach Köpfen (לגלגלתם). Von 20 Jahren aufwärts jeden der auszieht zur (Kriegs-) Schar in Israel sollt ihr sie zählen nach ihren Scharen, du und Ahron.“ Zu Mose und Ahron sollen sich 12 Familienhäupter, aus jedem Stamme einer, gesellen und mit ihnen die Zählung vornehmen. So geschieht es und es ergeben nacheinander die Stämme

Ruben	46 500	Simon	59 300	Gad	45 650
Juda	74 600	Isaschar	54 400	Sebulon	57 400
Ephraim	40 500	Manasse	32 200	Benjamin	35 400
Dan	62 700	Asser	41 500	Naphtali	53 400

Die Summe aller 603 550.

v. 48 ff. Indessen den Stamm Levi sollte Mose nicht zählen und ihre Summe in die der Israeliten aufgehen lassen. Sondern die Leviten sollte er für das Mischkan der Edut und alle seine

Geräte und alles, was dazu gehört, anstellen. Sie sollten das Mischkan und seine Geräte tragen und sollten ihm zum Behelf sein (וישרתהו). Rings um das Mischkan sollten sie lagern. So oft das Mischkan aufbrechen sollte, sollten sie es niederbringen und so oft es lagern sollte, sollten die Leviten es aufrichten. Die Israeliten sollten jeder bei seinem Lager, d. i. bei seinem Stamme und Corps (דגל) lagern, die Leviten aber rings um das Mischkan der Edut, daß kein Zorn über die Gemeinde der Israeliten komme. So sollten die Leviten Wache halten (שמרו את משמרת) über das Mischkan der Edut.

c. 2. Die Israeliten sollten rings um das Ohel Moed lagern und zwar:

Im Osten das Corps des Lagers Juda, Juda 74 600, dazu Isaschar 54 400, Sebulon 57 400.

Summa des Lagers Juda: 186 400. Beim Abzug waren sie die ersten.

Im Süden das Corps des Lagers Ruben, Ruben 46 500, dazu Simon 59 300, Gad 46 650.

Summa des Lagers Ruben: 151 450. Beim Abzug waren sie die zweiten.

(Das Ohel Moed, das Lager der Leviten, zog zwischen den Lagern d. i. nach dem ersten und zweiten, v. 17.)

Im Westen das Corps des Lagers Ephraim, Ephraim 40 500, dazu Manasse 32 200, Benjamin 35 400.

Summe des Lagers Ephraim 108 100. Beim Abzug waren sie die dritten.

Im Norden das Corps des Lagers Dan, Dan 62 700, dazu Asser 41 500, Naphtali 53 400.

Summe des Lagers Dan 157 600. Beim Zuge bildete es den Schluß.[1]

Also war die Gesamtsumme 603 550 ohne die Leviten. So lagerten sie und so zogen sie.

Die Zählungen haben jede einen besonderen Zweck. c. 1 will alle erwachsenen Israeliten einteilen nach den Stämmen, Geschlechtern und Familien, zu denen sie gehörten, und ermitteln, wieviel jeder einzelne Stamm und alle zusammen haben. Dies geschieht, indem jeder seines Vaters und seines Geschlechtes Namen nennt (ויתולדו =

[1] Jeden Stamm führt ein Nasi; es sind dieselben wie 1 5 ff.

ich bin N, gezeugt von N, aus dem Geschlechte N). Es kommt auf die Stärke jedes Stammes und die Gesamtsumme an.

Bei der Wiederholung der Zahlen in c. 2 kommt es auf die Teilsummen der vier Lager an. Warum, werden wir bald sehen. Die Aufzählung erfolgt nicht nach dem Lagern, sondern nach der Marschordnung. Daher ist Juda der erste. In c. 1 ist die Ordnung dahin geändert, daß Ruben, der älteste, mit seinen Stämmen vorangeht. Beide Zahlenkomplexe aber sind um des Heiligtums willen angegeben.

2. Die Leviten c. 3. 4.

Erst werden die Ahroniden nach ihrer Abkunft gezählt. Es sind nur drei: Ahron und seine übriggebliebenen beiden Söhne Eleasar und Ithamar (3 1-4). (S. aber o. S. 109!)

Darauf soll der Stamm Levi zur Verfügung Ahrons des Priesters gestellt werden, damit sie ihm zum Behelfe dienen. Sie sollten bewachen, was unter Ahrons Obhut und unter der Obhut der Gemeinde steht. Sie gehören „vor" das Ohel Moed, um die Arbeit am Mischkan zu versehen und alle Geräte des Ohel Moed zu bewachen. Ihr Dienst wird unterschieden in משמרת d. i. Bewachung des stehenden Heiligtums und die Verwahrung, und עבודה, die in עבד d. i. Aufrichtung und Niederlegung und משא d. i. Transport zerfällt (v. 5—10).

Zu diesem Dienste sind die Leviten durch Gott an Stelle der Erstgeborenen durch Hingabe der Israeliten bestimmt (v. 11—13).

Darauf werden ihre Geschlechter gezählt. Es ergeben:

1) Die Gersoniden 7500. Sie lagern hinter dem Mischkan im Westen. Ihnen liegt ob die Bewachung und Verwahrung von: dem Mischkan (d. i. der ersten Decke), dem Ohel (der zweiten Decke), der Überdecke, dem Vorhang zum Eingang des Ohel Moed, den Umhängen des Vorhofs und seinem Vorhang, den Seilen und was sonst zum Vorhof (zu seiner Festmachung) gehört.

2) Die Kehatiden 8600 im Süden. Sie sind die שומרי משמרת הקדש. Ihnen liegt ob die Bewachung und Verwahrung von: Lade, Tisch, Leuchter, Altären und den „כלי הקדש", dem Vorhang und was zu seiner Arbeit (zu seiner Festmachung) gehört. Bei ihnen steht Eleasar, der פקדת שומרי משמרת הקדש hat.

3) Die Merariden 6200 im Norden. Ihnen liegt ob die Bewachung und Verwahrung der Balken des Mischkan, seiner Riegel,

seiner Säulen, seiner Untersätze und aller seiner Geräte und aller seiner Arbeit (aller dazu erforderlichen Arbeitsgeräte).

Im Osten des Mischkan vor dem Ohel Moed lagern Mose, Ahron und seine Söhne, als שומרים משמרת המקדש.

Aller Lewijim sind 22 000, der erstgeborenen Israeliten über einen Monat 22 273. Der Überschuß von 273 wird mit je 5 Sekel = 1365 Sekel, die Ahron und seine Söhne erhalten, ausgelöst.

Wie die Zahlen der Israeliten und Leviten zu Stande gekommen sind, ist bereits früher gezeigt worden. Aber wozu sind die der Israeliten in c. 2 wiederholt? Die Antwort mag die Seite 253 stehende Zeichnung geben.

Am stärksten ist die Wacht des Heiligtums im Osten, wo der Eingang ist; hier steht das Lager Juda mit 186 400 Mann; am schwächsten im Westen, wo es von allen Seiten geschlossen ist; hier steht das Lager Ephraim mit 108 100 Mann. Die beiden mittelstarken Lager halten rechts und links von der offenen Ostseite Wacht, und zwar hat der Norden, die Altarseite, die stärkere Zahl. Nach diesem Zweck der Bewachung muß man den führenden Stamm in die Mitte setzen, so daß z. B. Juda vor dem Vorhang zum Vorhof lagert. Die je zwei andern Stämme lagern rechts und links (והחונים עליו). Damit kommt Sebulon, der zahlreichere, neben die schwächer bewachte Südseite, Isaschar, der weniger zahlreiche, neben die stärkere Nordseite. Simon und Naphtali als die zahlreicheren neben die Ostseite, die somit von allen Seiten aufs stärkste bewacht ist, etwa von der Hälfte aller. Der schwächere Stamm der Westseite lagert gegenüber dem stärkeren der Ostseite (Manasse—Sebulon) und umgekehrt (Benjamin—Isaschar). Dies entspricht alles dem Sinn des Verfassers für Symmetrie, wie wir ihn z. B. S. 103 kennen gelernt haben. Innerhalb dieses Lagers wacht unmittelbar am Heiligtum der Stamm Levi. Im Osten, vor dem Eingang Moses, der Prophet Gottes, und Ahron mit seinen Söhnen; Mose, wie sich gebührt, in der Mitte, Ahron rechts davon, gegenüber dem Tisch, neben dem stärkeren Israelitenlager, links die Söhne gegenüber dem Leuchter neben dem schwächeren Israelitenlager. Die Kehatiden, die nach den Priestern kommen und den wichtigsten Levitendienst haben, müssen neben ihnen lagern, und zwar erhalten sie die Südseite neben den Söhnen Ahrons, denen sie im Range am nächsten stehen. Da somit

das zahlreichste Levitengeschlecht vor das schwächere Israelitenlager kommt, so erhält das kleinste, die Merariden, die Seite vor dem stärkeren Israelitenlager. Somit bleibt für die Gersoniden die Westseite.

Um dieses Bildes willen sind die Zahlen in c. 2. 3. gegeben.

c. 4. Nun soll noch die Zahl der erwachsenen Leviten von 30—50 Jahren ermittelt werden als derer, die den Dienst d. h. Abbruch, Transport und Aufrichtung zu versehen haben.

a. Dienst der Kehatiden.

1) Wenn das Lager aufbrechen soll, sollen Ahron und seine Söhne hineingehen (ins Ohel Moed) und den innersten Vorhang losmachen und damit die Lade bedecken (וכסו בה). Da dabei die Lade niemandem zu Gesicht kommen sollte, so muß der Vorhang jenseits der Säulen gehangen haben. Dann tun sie darauf eine Decke (נתנו עליו כסוי) von Tachaschfell, und breiten darüber (פרשו מלמעלה) ein Kleid ganz von violettem Purpur (בגד כליל תכלת). Nur bei der Lade heißt es פרש מלמעלה, eingedenk der Kapporet (Ex 25 21, 40 20). In der violetten Purpurdecke getragen leuchtete dies Stück weithin allen sichtbar. — Und sie setzen ihre Stangen.

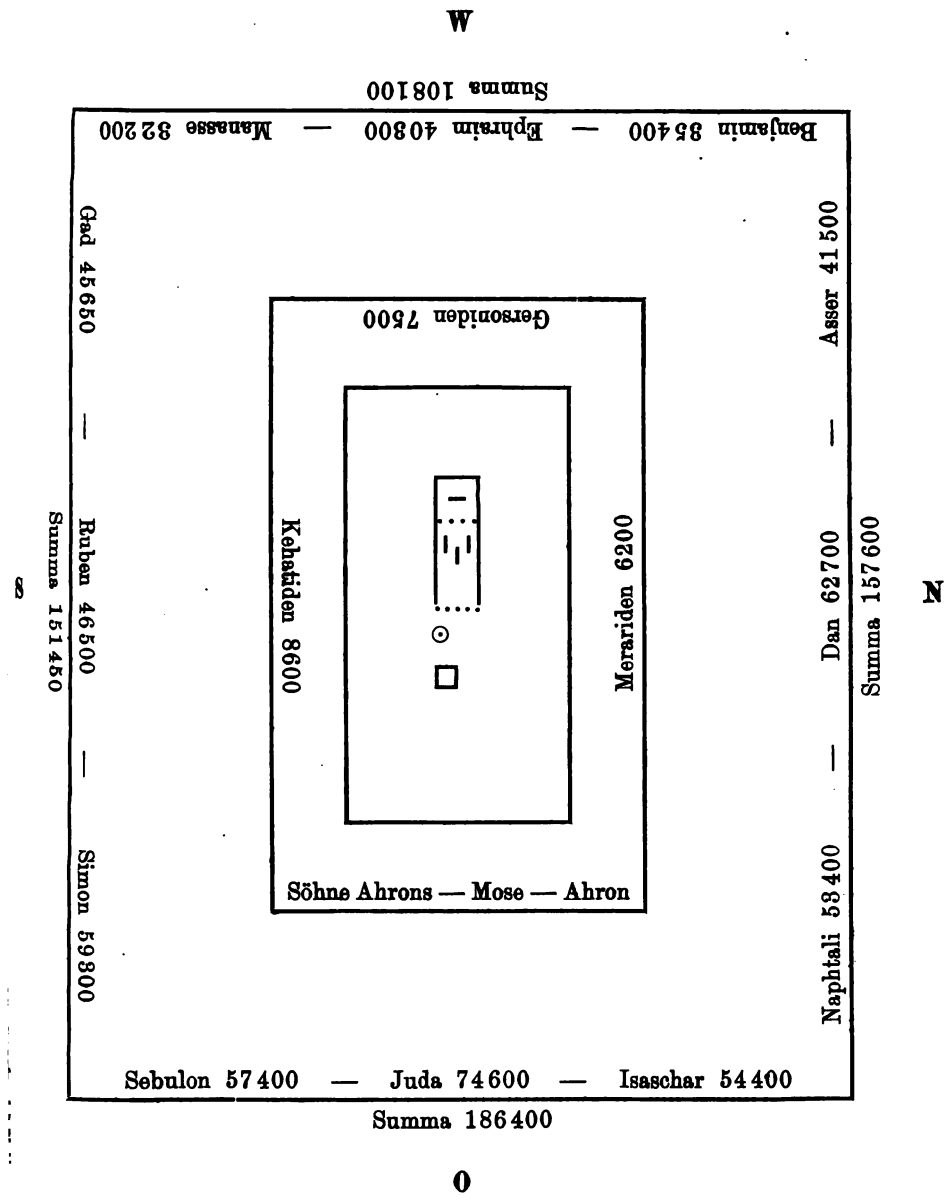
2) Über den Tisch (שלחן הפנים) breiten sie ein Kleid von violettem Purpur und tun darauf die קערת כפת מנקיות וקשות הנסך; und das Schaubrot soll darauf bleiben. Und sie breiten darüber ein Gewand von Karmesin und decken es ein in (כסו אתו ב') eine Decke (מכסה) von Tachaschfell; und sie setzen seine Stangen.

3) Und sie nehmen ein Gewand von violettem Purpur und umhüllen (כסו) den Leuchter und seine Lampen und מלקחיה ומחתותיה und alle Geräte seines Öls, mit denen man ihm dient, und tun es und alle seine Geräte in eine Decke (אל מכסה) von Tachaschfell und legen (das Ganze) auf eine Tragbahre.

4) Und über den goldenen Altar breiten sie ein Gewand von violettem Purpur und hüllen ihn in eine Decke (וכסו אתו במכסה) von Tachaschfell und setzen seine Stangen.

5) Und sie nehmen את כל כלי השרת אשר ישרתו בם בקדש und tun sie in ein Gewand von violettem Purpur und bedecken sie mit einer Decke (וכסו אותם במכסה) von Tachaschfellen und tun (alles) auf eine Bahre.

6) Und sie entaschen den Altar und breiten darüber eine Decke von rotem Purpur und tun darauf alle seine Geräte, mit denen



Das Heiligtum inmitten des israelitischen Lagers.

man auf ihm dient: את המחתות את המזלגות ואת היעים ואת המזרקות, alle Geräte des Altars und breite darüber eine Decke (כסוי) von Tachaschfell und setzen seine Stangen.

Es liegt also direkt auf der Lade die Parochet von violettem Purpur, rotem Purpur, Karmesin und Byssus mit Cherubimarbeit. Auf dem Opferaltar eine Decke von rotem Purpur, auf den übrigen Stücken von violettem Purpur. Lade und Opferaltar haben darüber eine Schutzdecke (כסוי) von Tachasch. Darüber kommt bei der Lade noch eine Decke von Einem Stück Techelet, so daß sie weithin sichtbar war. Über den Sachen auf dem Tisch liegt eine Decke von Karmesin, darüber eine Bedeckung (מכסה) von Tachasch, die gleiche Bedeckung erhalten Leuchter, goldener Altar und Dienstgeräte. Man sieht, daß einerseits Lade und Opferaltar, anderseits die übrigen Sachen ähnlich behandelt sind. Nur bei Lade und Opferaltar heißt es ושמו בדיו gegen ושמו את בדיו. Mit ihren Stangen hatte es ja eine besondere Bewandtnis.

Nur die Hüllen aus den Purpurzeugen heißen בגד und das Verbum dazu (und bei der Parochet) ist פרש על, beim Leuchter נתן אל בגד. Byssus wird nicht verwandt.

Nach alledem kann es keinem Zweifel unterliegen, daß dies die בגדי שרד sind, die 39 1a aus violettem Purpur, rotem Purpur und Karmesin (aber nicht Byssus!) angefertigt werden. Sie folgen stets auf die Sachen des Heiligtums und dann kommen die heiligen Gewänder, בגדי קדש, für Ahron und seine Söhne. So hat es schon der Talmud verstanden und aller Widerspruch dagegen beruht, wenn nicht auf falschen Etymologien von שרד, auf dem Mißverstand des Attributs, das sie dreimal (35 19, 39 1. 41) erhalten: לשרת בקדש, worüber s. c. IV, 13.

Aber wo bleibt das Waschbecken mit Untersatz? Daß es nicht vergessen ist, s. IV, 14. — —

Die Zahl der Kehatiden ist c. 4 1-20 noch nicht angegeben.

b. Dienst der Gersoniden: (4 21 ff.)

Sie tragen: die Teppiche des Mischkan und das Ohel Moed, seine Decke und die Tachaschdecke zu oberst, den Vorhang vor der Tür des Ohel Moed, die Umhänge des Vorhofs, den Vorhang in der Tür des Vorhofs, der um Mischkan und Altar ist, und ihre Seile und alles, was zu ihrer Arbeit erforderlich ist.

c. Dienst der Merariden:

Die Balken des Mischkan, seine Riegel, Säulen und Untersätze, die Säulen des Vorhofs ringsum und ihre Untersätze, ihre Pflöcke, Seile und was sonst zu ihrer Arbeit erforderlich ist.

Nun erst werden die Zahlen angegeben: Kehat 2750, Gerson 2630, Merari 3200; Summa 8580.

Die Zählung der בני לוי und die von Ahron und seinen Söhnen und den Erstgeborenen wird von Mose vorgenommen (3 10. 15. 16. 42), die der Lewijim von Mose und Ahron (3 39, 4 34. 37. 41. 45). Die Summe 4 2. 22. (29) wird von Mose, Ahron und den Stammesfürsten konstatiert (4 46). Gersoniden, Kehatiden und Merariden haben im Lager je einen Nasi, der Obernasi ist Eleasar. Beim Aufbruch und auf dem Zuge hat er die Aufsicht über das ganze Mischkan und seinen Inhalt, in persönlicher Verwahrung das Öl zur Beleuchtung, das Räucherwerk, die Mincha des Tamid, das Weiheöl. Die Aufsicht über die Gersoniden und Merariden hat Ithamar. Kehatiden und Gersoniden erhalten ihre Dienstanweisung durch Ahron und seine Söhne (4 19. 27), denn sie versehen das, was das Ohel Moed ausmacht.

Kein Nichtlevit darf sich zu den Priestern hinzugesellen (3 10. 38). Die heiligen Sachen dürfen auch die Kehatiden nicht anrühren (4 19), sie dürfen nicht einmal zusehen, wenn man die Lade bedeckt (כְּבַלַּע את הקדש 4 20).

c. 10. Mose sollte zwei silberne Trompeten anfertigen, getriebene Arbeit soll er sie machen (מקשה תעשה אותם = Cherubim auf der Kapporet Ex 25 18, 37 7, Leuchter 25 31, 37 17; Nu 8 4). Sie sollen dazu dienen, die Gemeinde zusammenzuberufen und das Signal zum Aufbruch des Lagers zu geben. Geblasen wurden sie von den Priestern. Stieß man (תקע) in beide, so versammelte sich die ganze Gemeinde zum Eingang des Stiftszeltes. Stieß man nur in eine, so versammelten sich die Nesiim, die Häupter der Tausende Israels zu Mose. Blies man Terua, so zog das östliche Lager (Juda) ab. Blies man zum zweiten Mal Terua, so brachen die übrigen Lager auf: nämlich Gerson und Merari, nachdem sie das Mischkan niedergebracht hatten, dann Ruben (Süden), dann die Kehatiden mit der Lade und den übrigen heiligen Stücken — die Leviten waren durch Ruben getrennt, damit, bevor die Kehatiden ankamen, das Mischkan aufgestellt sein konnte — dann Ephraim, zuletzt Dan.

IV

Der Sinn des Heiligtums.[1]

1. Der Tisch und das Panim-Brot.

Nachdem c. 25 der Tisch beschrieben ist, wird als seine Funktion v. 30 angegeben: „Und tue auf den Tisch לחם פנים vor mir beständig". Dieses Brot wird 39 36 mit dem Tische zu Mose gebracht und er legt es 40 23 auf, nachdem der Tisch aufgestellt ist, wie ihm v. 4 befohlen war. Aber Näheres über dieses Brot erfahren wir erst Lev 24 5-9, wo davon unmittelbar nach der Wiederholung des Gesetzes von dem Öl auf dem Leuchter gehandelt wird.

v. 5. „Und nimm Feinmehl und backe es zwölf חלות, zwei Zehntel sei jede Challa. v. 6. Und lege sie in zwei Reihen (מערכת), sechs die Reihe, auf den reinen Tisch vor Gott. v. 7. Und tue zu (je)der Reihe lauteren Weihrauch und es sei dem Brote als אזכרה, Feueropfer an Gott. v. 8. An jedem Sabbattage reihe er es vor Gott beständig; von den Israeliten, ein ewiger Bund. v. 9. Und sie sei für Ahron und seine Söhne und sie sollen es essen an heiligem Orte, denn קדש קדשים ist es ihm von den Feueropfern Gottes, ewige Satzung."

Das Material ist Feinmehl (סלת). Von dieser Art ist jede Mincha, und zwar wie nach dem ersten Mehlopfer, das genannt wird (Ex 29 2), zu schließen ist, von Weizen (ס' חטים). Eine Ausnahme macht das Eiferopfer (מנחת קנאות) der verdächtigen Frau (Nu 5 15), das Grobmehl von Gerste (קמח שעורים) ist (und das Omer).

Es soll gebacken werden. Das ist ein Backen im oder am Ofen (Lev 2 4, 7 9), denn wäre es ein Backen auf oder in einer Platte oder Pfanne (מרחשת, מחבת), so müßte dies bemerkt werden, auch wird dies 2 4 ff., 7 9 von מאפה תנור unterschieden und dafür 2 7, 6 14, 7 9 das Verbum עשה gebraucht. Der Teig besteht nur aus Mehl und Wasser, Öl gehört nicht dazu. Durch das Backen wird es zu Brot (לחם), und zwar ist es die primitivste, auf die einfachste Weise zubereitete, Art Brot. לחם ist der Gattungsname, ein einzelnes Stück heißt je nach der Form oder Dicke חלה oder רקיק (nur 29 3 heißt Ein Stück ככר). Der Teig soll zu zwölf Challot, die in zwei Reihen zu je sechs auf dem Tisch geordnet werden, verbacken werden und jede Challa soll zwei Zehntel enthalten.

[1] Das c. I, 1. 2 Bemerkte konnte nur eine provisorische Orientierung sein.

Beginnen wir mit der letzten Bestimmung, da sie am auffallendsten ist. Das Grundmaß aller Mehlopfer ist nämlich sonst ein Zehntel, was dem einjährigen Lamm unter den Tieren entspricht. So viel hat die Mincha des Hohenpriesters (Lev 6 13) und des Tamid (Ex 29 40, Nu 28 5), das Sündopfer des Armen (Lev 5 11) und die Mincha der Sota (Nu 5 15). Ist die Mincha Begleitung eines Tieropfers, dann gehört zu einem Lamm 1 Zehntel, zu einem Widder 2 und zu einem Rind 3 (Nu 15 4 ff.; Lev 14 10. 21; Nu 28 13 ff.). Hier aber ist das Brot selbständig. Indessen gibt es noch zwei andere Fälle, in denen zu Einem Brot zwei Zehntel Feinmehl genommen werden. 1) Zu dem Omer der Schwingung nach dem Passah wird ein Lamm dargebracht und zu diesem gehört eine Mincha von zwei Zehnteln Feinmehl (Lev 23 13). 2) Die beiden Pfingstbrote bestehen aus je zwei Zehnteln Feinmehl (Lev 23 17 ff.). Beide, das Omer und das Brotpaar, werden vor Gott geschwungen und heißen עמר התנופה und לחם התנופה. Die Brote fallen an Gott, d. i. an den Priester (v. 20). Der Sinn dieser Opfer ist ganz klar. Es sind die ersten Gaben von der neuen diesjährigen Frucht des Landes (v. 10 כי תבאו אל הארץ, v. 17 תביאו ממושבותיכם). Das Omer ist die erste Kornfrucht (ראשית קצירכם). Vor seiner Darbringung (עד הביאכם את קרבן אלהיכם) darf keinerlei neue Frucht, sei es als Brot oder in gerösteten oder frischen Körnern gegessen werden. Die Pfingstbrote sind das erste gebackene Brot von der neuen Frucht. Ihre Darbringung wird durch ein vollständiges Opferfest: 'Ola, Chattat, Zebach-Schelamim (das einzige Zebach-Schelamim der Gemeinde) gefeiert. Die zwei Schelamim-Lämmer sind das Doppelte des Omer-Lammes, wie die zwei Pfingstbrote des einen Omer.

Es besteht also eine Gleichheit zwischen dem Lechem Panim, der Mincha des Omer und den Pfingstbroten. Aber warum abweichend von den übrigen Menachot zwei Zehntel? Darüber klärt uns das Omer auf. Die meisten verstehen unter dem Omer eine Garbe. Aber in dieser Bedeutung kommt das Wort im Tetrateuch nirgends vor. Wohl aber findet es sich in der Bedeutung eines Maßes mehrere Male beim Manna, Ex 16 16 ff. Es ist das Maß, das pro Kopf täglich gesammelt wurde. Die Gründe, aus denen z. B. Dillmann diese Bedeutung an unserer Stelle ablehnt, weil es nachher heißt, daß der עמר geschwungen werde und weil sonst die Form der ראשית (etwa nach Lev 2 14) genauer angegeben sein müßte, sind nichtssagend. Geschwungen wird alles mögliche, sogar Men-

schen (Nu 8 11 ff.).[1] Und die Stelle Lev 2 14-16 beweist im Gegenteil, daß es sich hier wie dort um dieselbe Sache handelt. Alle Ausdrücke vom Omer (und den Pfingstbroten) kehren dort wieder: מנחה, בכרים (אביב), קלוי, כרמל. Die beiden Omer, das beim Manna und das bei der Schwingung, bedeuten also dasselbe.

Nun findet sich am Schluß der Mannaerzählung scheinbar abrupt und unmotiviert die Bemerkung: „Und das Omer ist das Zehntel der Epha" (16 36). Das soll eine „antiquarische Notiz" sein, die der Verfasser oder ein späterer Glossator hier zum besten gibt. Mit nichten! Die Bemerkung steht im engsten Zusammenhang mit dem Opferwesen. Ein עשירית האיפה ist auch die tägliche Mincha zum Tamid (Nu 28 5), desgleichen zur Mincha des Hohenpriesters (Lev 6 13) (und der Sühnopfermincha 5 11 und der Sota Nu 5 15), zu denen also gerade so viel genommen wird wie zur täglichen Sättigung eines Menschen gehört, was die Geschichte vom Manna in der Wüste lehrt. Das Omer der Schwingung von der ersten Frucht der Erde nach karger Winterszeit ist ein Nachbild des Manna, dieses Brotes (לחם) vom Himmel, in der Wüste.

Fünf Tage der Woche wurde in der Wüste je Ein Omer Manna gesammelt, aber am sechsten Tage fand jeder zwei Omer, doppeltes Brot (לחם משנה Ex 16 22), für den sechsten Tag und den heiligen Sabbat. Omer und Pfingstbrote der Schwingung sowie das Lechem Panim zu je zwei Zehnteln sind ein Nachbild des doppelten Omer in der Wüste. Darum wird das Lechem Panim an jedem Sabbat neu hergerichtet. Überhaupt hat das Ohel Moed קדש-Charakter wie der Sabbat.

Der Brote sind zwölf, zweimal sechs. Auf die sechs Wochentage kann das nicht gehen, denn dann müßten es 6 Reihen zu je 2 Broten sein. Aber die $12 = 2 \times 6$ begegnet uns noch einmal am Heiligtum. In die beiden Schohamsteine auf den Schulterstücken des Ephod, das Ahron anhat, sind je 6 Namen der בני ישראל eingegraben (28 9 f.). Demnach können die zwölf Brote $= 2 \times 6$ auch nichts anderes besagen. Sie bedeuten Brot vom Volk Israel. Und nun heißt es von den zwölf Broten in der Tat, sie sollen eine Leistung sein מאת בני ישראל. Und zwar sollen sie eine ברית עולם sein, d. h. eine

[1] Eine Mischna (Menachot 9 9) lautet: חומר בתנופה מבסמיכה שהתנופה נוהגת בקרבנות היחיד ובקרבנות הצבור בחיים ובשחוטים בדבר שיש בו רוח חיים ובדבר שאין בו רוח חיים מה שאין כן בסמיכה.

ewige Leistung und Verpflichtung (Nu 18 19, welche Stelle aus dem Kultusgesetz für das Verständnis von ברית, vielleicht noch Lev 2 13, hier allein in Betracht kommt).

Diese Brote bekommen Ahron und „seine Söhne", d. h. alle Söhne מזרע אהרן, auch die wegen Lev 21 17 ff. nicht zum Priesterdienst tauglichen (v. 22, Nu 18 9). Sie bekommen es also nicht als Priester, sondern als Ahroniden, und die Brote fallen unter Nu 18 17-19. Aber essen tun es die Ahroniden nicht als eine Gabe der Israeliten, sondern als eine Überlassung Gottes, מאשי יי, von seinen Feueropfern. אשה heißt alles, was auf den Altar ins Feuer kommt, sei es ein ganzes Opfer wie die 'Ola (Ex 29 18. 41; Lev 1 9. 13. 17, 8 21 usw.; Nu 28. 29), oder einzelne Opferteile, wie das Fett vom Ascham (Lev 7 5), oder Zebach Schelamim (Lev 3 5. 9. 11. 16), oder der Erstgeburt (Nu 18 17; aber nicht vom Sühnopfer! cfr. Lev 4 15 על אשר יי), oder die Azkara von der Mincha (Lev 2 2. 9. 16), und die Mincha mit dem Weinopfer Nu 15 10. 13. 14. Also bei der Mincha ist es die Azkara. Um nun auch das Lechem Panim zu einem Anteil מאשי יי zu machen, soll zu ihm Weihrauch getan werden, der bei ihm die Azkara vertritt und als אשה ליי verbrannt wird. Der Ausdruck מאשי יי findet sich noch 2 3. 10, 6 10. 11, 10 12. 13 von dem nicht als Azkara verbrannten Rest einer Minḥa, und 7 35 von der Brust der Schwingung und dem Schenkel des Hebe des Zebach Schel., wo sich auch die andern Ausdrücke לאהרן ולבניו, חק עולם (cfr. Nu 18 8 ff.) finden.

Die Brote werden also als eine Mincha angesehen, daher והיתה (v. 9). Darum sind sie auch als קדש קדשים (Lev 2 3. 10, 6 10, 10 12, cfr. Nu 18 9; Lev 21 22) an heiligem Orte (6 9. 19, 7 6) von Ahron und seinen Söhnen zu essen. Das Lechem Panim repräsentiert also den Unterhalt der Familie Ahrons durch das Volk. — Der Tisch steht für Ahron und seine Söhne da, gedeckt von den zwölf Stämmen des Volkes Israel. Er stellt Ahron als Vater seiner Familie dar, als den Priestervater, der von dem Brote des Volkes das Heilige verzehrt.

Dieses Brot (Brot, weil es menschliche Nahrung ist) führt Ex 25 30, 35 13, 39 36 den rätselhaften Namen לחם פָּנִים. Seit Hengstenberg[1] und Knobel[2] ist unter den Neueren wieder die gangbarste Erklärung: das vor Gott liegende Brot. H. erblickt in der Stelle

[1] Beiträge III, 647.

[2] Bei Dillmann zu Lev 24 9.

Ex 25 30 eine „authentische Erklärung dafür, daß das Brot so heißt, weil es vom Volk beständig vor Gott לפני יי niedergelegt ward" und ebenso meinte Kn.: „der Ausdruck bezeichnet Brot, welches bei Jahves Antlitz sich befindet, d. i. bei ihm gegenwärtig und da ist, ihm zu seinem Dienste vorliegt. Darüber lassen Ex 40 23, 25 30, wo das beigesetzte לְפָנַי dem stehenden terminus technicus zur Erklärung dient, keinen Zweifel". So einfach und annehmbar diese Deutung scheint, so hat doch schon Bähr[1] gezeigt, daß sie völlig unhaltbar ist. Es ist, sagt er mit Recht, durchaus sprachwidrig, den Ausdruck הפנים in seiner Verbindung mit לחם zu identifizieren mit לְפָנַי. Die Stelle Ex 25 30 ונתת על השלחן לחם פנים לְפָנַי תמיד ist so wenig entscheidend für die Identität von הפנים und לְפָנַי, daß sie vielmehr geradezu dagegen spricht; denn לְפָנַי gehört nicht unmittelbar zu פנים und ist nicht Apposition dazu sondern gehört zum Verbum ונתת und ist mit diesem zu verbinden. Aber es sind ja nicht bloß die Brote, die vor Gott liegen. Alles geht לפני יי vor sich, das Brennen der Lampen 27 21, 40 24; Lev 24 4, das Darbringen des Räucherwerks Ex 30 8, das Tamidopfer 29 42 und sämtliche Opferhandlungen.

Aber auch Bährs eigene Deutung ist zu verwerfen. Er erklärt הפנים als „das Antlitz" schlechtweg, d. i. das Antlitz Gottes, wie השם „der Name" schlechthin Lev 24 11. 16 den Namen Gottes bedeuten soll. So werde das Brot genannt zum Zeichen, daß alles Leben und Bestehen von Gott kommt. Aber selbst angenommen, השם in jenen Stellen bedeute „den" Namen schlechthin, so sind die beiden Fälle gar nicht miteinander zu vergleichen. Dort berichtet ein Erzähler von einer Gotteslästerung durch einen Fremden und man kann es verstehen, daß er aus diesem Anlaß den Namen selbst nicht nennen will, um das Verbrechen nicht einmal zu referieren. Aber hier, wo das Wort יי beständig ohne Scheu gebraucht wird, wäre eine solche Vermeidung völlig unangebracht. Gerade bei dieser Gelegenheit wäre die Nennung des Namens unumgänglich gewesen. Wie ist dann ferner לחם פנים ohne Artikel zu erklären? Wenn הפנים das Angesicht *κατ' ἐξοχήν* sein soll, dann wäre doch der Artikel unerläßlich. Und da Gott selbst der Sprecher ist, warum sagt er nicht לחם פָּנַי?

Der Name muß aus dem Wesen der Sache hervorgehen. Nun

[1] I² 516 ff.

gibt es noch ein anderes Wort פנים, das man merkwürdigerweise gar nicht beachtet hat. Es kommt zwar im Gesetz deutlich nur noch Ein Mal und ganz beiläufig vor, aber es erklärt nicht nur unsern Ausdruck völlig befriedigend sondern es wirft auch einen hellen Lichtstrahl auf das ganze Opferwesen und ist sogar für die Frage nach dem Grad der Geschichtlichkeit der Stiftshütte von Bedeutung.

Bei dem Feste am 8. Tage der Einsetzungsfeier Ahrons und seiner Söhne war auch ein Ziegenbock als Sündopfer geschlachtet worden. Aber nachher forschte Mose vergeblich darnach, denn siehe, man hatte ihn verbrannt. Da zürnte Mose auf die Söhne Ahrons und fragte sie, warum sie das חטאת nicht gemäß dem Befehle (6 19) gegessen hätten. „Hatte man ja doch sein Blut nicht hineingebracht פנימה אל הקדש" (Lev 10 18). Die drei neueren Kommentare, Dillmann, Bäntsch, Bertholet, bemerken zu diesem Worte nichts, anscheinend weil sie die Übersetzung „ins Innere" für selbstverständlich halten, obgleich sie immerhin hätten anmerken dürfen, daß es im Pentateuch nur an dieser Stelle vorkommt. Es ist פנים = „das Innere, der innere Raum" mit he locale. Beim salomonischen und ezechielischen Tempel findet es sich ziemlich häufig (1 K 6 18. 19. 21. 29. 30; Ez 40 16), desgleichen das Adjektiv פנימי (1 K 6 27. 36, 7 12. 50; Ez 8 3. 16, 10 3, 40 15 usw., von einem Palast: 2 K 7 11; ψ 45 14). Dem Talmud ist der Ausdruck ganz geläufig, er spricht von dem מזבח הפנימי, von חטאת פנ' und nennt das Allerheiligste לפני ולפנים (vgl. 1 K 6 17).

Davon kommt der Name לחם פנים. Es heißt das Brot des inneren Raumes.

Ein innerer Raum setzt einen äußeren voraus. Das ist der Vorhof mit dem Brandaltar. Auch von diesem gibt es ein לחם. Es ist das Fleisch und Fett der tierischen Opfer und zwar zunächst vom Zebach Schelamim (Lev 3 11. 16), dem Opfermahl der Laien, alsdann der diesem entsprechenden (Nu 29 39) Festopfer (Nu 28 2). Diese auf dem Altar zu verbrennenden Stücke sind das לחם Gottes (Lev 21 6. 8. 17. 21, 22 25) im Gegensatz zu dem von dem Laien verzehrten Fleisch, das als Nahrung gleichfalls Brot, לחם, heißt.

Demnach ist der Vorhof die Stätte der animalischen, das Panim die der vegetabilischen Nahrung. Damit hängt auch das Gesetz zusammen, daß das Fleisch der Sündopfer, deren Blut פנימה hineingebracht worden ist, nicht gegessen werden darf, sondern außerhalb des Lagers verbrannt werden muß. Wir ver-

stehen desgleichen sofort das Gesetz Lev 6 [illegible] vom täglichen Opfer „Ahrons und seiner Söhne“ nach der Thora der Ola und Minha. Es soll der geweihte Priester ein Zehntel Epha als Minha darbringen, die Hälfte am Morgen und die andere Hälfte am Abend und sie soll ganz verbrannt werden. Es ist das Tamid Ahrons und seiner Söhne d. h. der Familie, die im Panim zu Hause ist. Es ist seine vegetabilische 'Ola.

Es gibt aber nicht nur einen inneren Raum, sondern auch einen innersten, das sogenannte Allerheiligste hinter der Parochet. Es ist der Raum, wo man gar keiner Nahrung bedarf. Es ist der Ort, wo es selbst in bezug auf קדשים und ihren Genuß noch ein קדש gibt, das sich zu ihnen verhält wie קדש zu חל. Es ist der Ort Gottes des Allerheiligsten, des Genußunbedürftigen. Das ist der Grund des Fastens am großen Sühnetage. Indem der Hohepriester an diesem Tage sowohl als Vertreter des zum Vorhof berechtigten Israel als seines im Panim heimischen Stammes mit dem Weihrauch und mit dem Sühneblut für beide vor die Lade mit der himmelentstammten Edut und der Kapporet, dem Niederlassungsort der göttlichen Herrlichkeit, hineintritt, dorthin, wo es weder Begierde noch Genuß gibt, tritt er in einen Himmel ein und alles fastet. Darum hat Mose, als er droben die steinernen Tafeln empfing, „Brot nicht gegessen und Wasser nicht getrunken“ (Ex 34 28; Dt 9 9. 18).

Somit haben wir drei Stufen. Der Vorhof mit dem Brandaltar ist die Stätte jeder Speise, das Panim die des Brotes, der Ort der Lade die völliger Enthaltung. Sühne heißt Einschränkung sinnlichen Genusses, Heiligung ist Entsagung, die zuletzt in den Himmel versetzt. —

Erst das aufgelegte Brot macht den Tisch vollständig, so daß er seinen Zweck erfüllt. Darum heißt es Lev 24 6 ושמת. Es ist nämlich ein stets genau beachteter für das Verständnis sehr wichtiger Unterschied zwischen נתן על und שום על zur Bezeichnung der (dauernden) Verbindung zweier Dinge. Bei beiden Verben ist das von ihnen abhängige Objekt für das von der Präposition abhängige nötig und unerläßlich und in solcher Hinsicht jenes wichtiger als dieses. Aber שום על drückt die Absicht aus, das von על abhängige Ding durch das von שום abhängige zu vervollständigen, damit auf des letzteren Bedeutung aufmerksam zu machen und jenes seiner endgültigen Bestimmung zuzuführen. So hieß es 28 12, 39 7 von den Schohamsteinen auf den Schulterblättern des Ephod ושמת, רשם

אתם על. Von allen Verbindungsstücken an Ephod und Choschen hieß es נתן על 28 14. 23. 24. 25 bis. 27, 39 16. 17. 18 bis. 20, hingegen von den am unteren Saum des Choschen angebrachten letzten beiden Ringen 28 26, 39 19 שום על. Interessant ist es zu beobachten, wie von derselben Sache נתן על und שום על gesagt werden kann. In A sagt der Verfasser נתן על auch da, wo das Objekt von נתן das von על abschließt, wenn die Verbindung erst später geschieht, es sei denn das letzte von mehreren Sachen; daher שום על nur von den Schohamsteinen, den unteren Ringen am Choschen, der Purpurschnur des Ziz (28 37), der letzten Opferhandlung (29 24), dem äußeren Vorhange und dem Vorhof (40 5. 8), dagegen נתן על auch von dem Brot des Inneren (25 30) und der Anbringung der Parochet (26 32). Hingegen in B (על) שום von den Stangen an der Lade (vgl. Nu 4 6. 8. 11. 14), **der Parochet, dem Leuchter, dem goldenen Altar,** dem Vorhang, **dem Waschbecken, dem Opferaltar** (40 20. 21. 24. 26. 28. 29. 30. Aber vom äußersten Vorhang נתן על 40 8 und 33).

Hier nun, Lev 24 6, wo der Tisch endgültig seinen Zweck erfüllt, heißt es von dem Brote ושמת על.

Das Brot bereitet Mose zu (ואפית), er tut es auf den Tisch und ordnet es, so daß es fertig zum Essen ist, wofür das technische Wort ערך (מערכה) ist (Ex 40 4. 23), und tut den Weihrauch hinzu, später ordnet es sein Nachfolger (יערכנו). Wo das Volk in Einer (nichtpriesterlichen) Person vertreten wird, ist es Mose.

Das Brot heißt לחם פנים da, wo das Panim noch nicht hergestellt ist (Ex 25 30, 35 13, 39 36), denn sonst ist diese nähere Bezeichnung nicht nötig, wo aber sein immerwährendes (auch durch den Marsch nicht unterbrochenes) Vorhandensein betont werden soll, לחם תמיד Nu 4 7 — לפני יי' ת' Lev 24 8 — לפני תמיד zugleich mit ל' פנים Ex 25 30.

Der Tisch heißt nur hier, wo das Brot aufgelegt werden soll, השׁ' השׁחור, gleich dem Leuchter המנורה הט' 24 4, nicht aber Ex 39 36, wo das ל' פנים mitgenannt ist, aber auch 31 8 nicht. —

Über die Aufstellung des Tisches s. im folgenden zum Leuchter, über den Weihrauch zum Brote beim Räucheraltar. —

2. Der Leuchter.

Der Tisch ist ein Symbol Ahrons und seiner Familie, die ihre heilige Nahrung durch das Volk von Gott erhält. Der Leuchter ist ein Symbol Ahrons als opfernden Priesters. Er stellt ihn dar

unter dem Bilde eines blühenden Baumes. Darum geht er, wie der Baum aus seiner Wurzel und wie eine Familie „aus den Hüften" des Stammvaters, aus einem ירך hervor und bildet von oben bis unten und in allen seinen Verzweigungen Ein organisches Ganze (מקשה). Daß diese Deutung die einzig richtige ist, wird nicht nur durch das ganze System bestätigt, sondern ist uns auch von dem Verfasser an einer andern Stelle nahegelegt worden. Nach dem Aufstande Korahs und seiner Rotte will Gott dem Ahron einen sichtbaren Beweis geben, daß er nur ihn und sein Haus im Heiligtum walten sehen und ihm im Gegensatz zu dem jähen Ende Korahs und seiner Genossen das ewige Blühen und Gedeihen seines Hauses verbürgen will. Mose soll zwölf Stäbe nehmen, je einen für die führende Familie jedes Stammes, und auf jeden Stab den Namen des betreffenden Nasi, auf den Stab für den Stamm Levi den Namen Ahron schreiben (Nu 17 16 ff.). „Und es wird geschehen, der Mann, den ich erwähle, dessen Stab soll sprossen (יפרח)". Mose führt es aus und legt die Stäbe vor Gott im Ohel Moed nieder. Und es geschah am andern Morgen, als Mose in das Ohel der Edut hineinging, siehe da sproßte (פרח) der Stab Ahrons vom Stamme Levi, er trieb Sproß (ויוצא פרח) und erblühte in Blüte (ויצץ ציץ) ויגמל שקדים.

Hier haben wir also den sprossenden, blühenden Stab als Symbol Ahrons und seines Hauses, seiner ihm allein vorbehaltenen Priesterwürde und seines Gedeihens in der Nähe Gottes. Darum folgt nun in c. 18, was Ahron und seiner Familie als Anteil von den heiligen Gaben von Gott zugewiesen wird, die materielle Grundlage ihres Gedeihens.

An dem Leuchter sind: ein Mittelschaft mit 4 גבעים, 5 כפתורים, 3 פרחים (4 כ', 4 פ') und rechts und links je 3 Seitenarme (קנים) mit je 3 ג', 1 כ', 1 פ'. Das Ziel ist also der פרח. So sollte es auch bei den Stäben darauf ankommen, welcher sprossen würde, vgl. auch Nu 8 4 עד פרחה. Der פ' ist also unzweifelhaft ein Symbol der Bürgschaft für die Fortdauer (der Erwählung), es bedeutet den Nachkommen. Da nun der פרח außer dem untersten, der direkt aus dem ירך kommt, stets aus גביע und כפתור hervorgeht, so liegt es nahe, diese beiden als Vater und Mutter zu deuten. Die Zahl 42 läßt mancherlei Deutungen zu, von denen ich keine als die allein richtige hinzustellen wage. Die 42 wird uns später noch begegnen.

Der Platz des Leuchters im Heiligtum ist von dem des Tisches abhängig gemacht. Ex 26 35 wird, nachdem die Parochet aufgehängt und die Lade mit Edut und Kapporet hineingebracht ist, fortgefahren: „Und setze (ושמת) den Tisch außerhalb der Parochet und den Leuchter gegenüber (נכח) dem Tisch an der Flanke des Mischkan gen Süden und den Tisch tue (תתן) an die Flanke des Nordens." Nur der Tisch wird gesetzt. Er also ist es, der diesen Raum konstituiert. Der Leuchter erhält weder ein besonderes Verbum, noch wird von ihm gesagt, daß er מחוץ לפרכת steht, und wenn man המנורה gleichfalls noch von ושמת abhängig macht, so wird der Leuchter auch dann nicht zur Parochet, sondern zum Tisch in Beziehung gesetzt. Der Leuchter soll gegenüber dem Tische sein. Das Wort נכח kommt in der Kultusgesetzgebung außer von dem Verhältnis zwischen Tisch und Leuchter (hier und 40 24) noch Nu 19 4 vor. Die rote Kuh ist das einzige Opfertier, das außerhalb des Heiligtums und Lagers geschlachtet wird, so daß ihr Blut nicht an den Altar kommen kann. Aber der Priester spritzt wenigstens von dem Blute siebenmal אל נכח פני אהל מועד, d. h. gegenüber nach der Richtung des Ortes, wohin das Blut eigentlich gehört. נכח bezeichnet also nicht bloß das örtliche Gegenüber und zwar in gewisser Entfernung sondern auch die Korrespondenz und Abhängigkeit des einen vom andern. Der Leuchter hat also eine direkte Beziehung nur zum Tisch, und ist von ihm abhängig. Der Leuchter existiert also nur durch den Tisch. Der Leuchter lebt vom Tisch, wie Ahron vom Volke. Ahron und seine Familie essen קדשים, weil und dafür daß er opfert. Darum ißt er das Brot als מאשי יי. Deshalb geht auch der Tisch bei der Aufzählung stets dem Leuchter voran (25 23, 30 27, 31 8, 35 13, 37 10, 39 36, 40 4. 22; Nu 3 31, 4 7). Dadurch wird z. B. 25 31: ועשית מנורת זהב טהור verständlich. Man hätte nach sonstiger Gewohnheit erwartet וע' מנורה ז"ט. Oder Nu 4 7. 9 bei der Einpackung: nach der Lade ועל שלחן הפנים יפרשו, das sind die beiden Stücke, die innerlich zusammengehören; vom Leuchter aber ולקחו ... את מנרת וג'. Dennoch sind Tisch und Leuchter unzertrennlich, daher nach der Beschreibung des Tisches sofort der Leuchter folgen mußte. Ihrer Stellung nach sind sie Komplemente. Der Leuchter steht gegenüber dem Tische an der Flanke des Mischkan im Süden — also, so sollten wir meinen, versteht es sich von selbst, daß der Tisch im Norden steht. Trotzdem wird noch ausdrücklich gesagt: „und den Tisch tust du (תתן) an die Nordflanke".

Hier ist also vom Tische das Verbum נתן ausgesagt und es fehlt das Wort משכן. Die Stellung des Tisches im Norden muß also noch eine eigene Bedeutung für sich haben, die weder mit Lade, Parochet und Leuchter, noch mit dem Bau, in dem er steht, unmittelbar zu tun hat. Sie besteht darin, daß ihm gegenüber draußen im Vorhof neben dem Opferaltar das Ganzopfer und infolgedessen Sühn- und Schuldopfer geschlachtet werden (Lev 1 11 על ירך המזבח צפונה und 4 24. 29. 33, 6 18, 7 2, 14 13). Den Genuß am Sühn- und Schuldopfer (מאשי יי') haben die Priester vom Altar und der 'Ola abzuleiten, die ganz אשה יי' ist, darum werden Sühnopfer und Schuldopfer „an dem Orte geschlachtet, wo man die 'Ola schlachtet" und die 'Ola schlachtet man gegenüber dem Tisch mit dem Brot für die Priester. Daß nun der Tisch im Norden steht und der Leuchter im Süden und nicht umgekehrt, wird man nicht durch irgend eine Symbolik der Himmelsgegenden (Süden: Gegend des Lichts, Norden: Finsternis und Tod oder dergl.) zu erklären haben. Wenn sonst Süden und Norden nebeneinander genannt werden, geht der Süden (für den der nach Osten sieht, rechts) voran. Da nun Ahrons Genuß der Brote auf dem Tisch und aller Opferanteile von dem Amt des Opferns bedingt ist, so steht der Leuchter im Süden. — Auch das ist nicht zufällig, daß die Ortsbestimmung על ירך המזבח צפונה Lev 1 11 erst beim צאן nicht beim בקר steht. Das Schaf ist an Wert gleich einem Zehntel Epha Mehl, dem Maß für die Mincha 5 11.[1]

Bei der Aufstellung heißt es in A (40 4) „und bringe den Tisch hinein . . . und bringe den Leuchter hinein (והבאת). בא, הביא ist das feierliche Wort für den Eintritt und die Versetzung in das Ohel Moed. In B (40 22 ff.) „Und er tat den Tisch im Ohel Moed an die Seite des Mischkan gen Norden außerhalb der Parochet . . . und er setzte (וישם, weil er den Tisch ergänzt) den Leuchter in Ohel Moed gegenüber dem Tisch an die Seite des Mischkan nach Süden (aber nicht מחוץ לפרכת!)".

Auf den Leuchter kommen sieben Lampen (נרות) „und er bringe die Lampen zum Aufflammen (והעלה) und er mache Licht (על עבר פניה)". So 25 37 bei der Beschreibung des Leuchters, entsprechend 25 30 ונתת על השלחן ל"פ. Bei der Aufstellung in A (40 4) והעלית את נרותיה = וערכת את ערכו vom Tisch, in B (v. 25) ויעל הנרות לפני יי' = ויערך עליו ערך לחם לפני יי' (v. 23) vom Tisch.

Von der Anzündung der Lichter wird noch dreimal gehandelt

[1] S. u. die letzte Untersuchung c. II.

Ex 27$_{20}$ f., Lev 24$_{1-4}$; Nu 8$_{1-4}$. Die Hauptstelle ist Lev 24, ebenda wo das Brot des Inneren beschrieben wird. „Und Gott redete zu Mose also: Befiehl den Israeliten, daß sie dir reines gestoßenes Olivenöl liefern (שמן זית זך כתית) zu einer Leuchte, aufflammen zu lassen (להעלות) eine beständige Lampe. Außerhalb der Parochet der Edut soll Ahron es herrichten (יערך), von Abend bis Morgen vor Gott beständig, eine ewige Satzung für all eure Zukunft. Auf dem reinen Leuchter soll er die Lampen herrichten vor Gott, beständig."

Auch das Öl ist (wie das Mehl zum Brot des Inneren) eine pflichtgemäße Leistung der Israeliten. Sie wird aber mit anderen Worten eingeleitet. Vom Mehl hieß es einfach ולקחת סלת, vom Öl צו את ב"י ויקחו אליך (cfr. bes. Nu 28$_2$). Von diesem Öl bekommen die Priester nichts, es geht vollständig vor Gott auf. Es ist also eine nur für Gott bestimmte opfergleiche und pflichtgemäße (צו) an Mose abzugebende Leistung. Es dient לְמָאוֹר. Die Übersetzung „zur Beleuchtung" ist irreführend, denn sie erweckt den Schein, als ob die Lampen angezündet werden sollen, damit man im dunklen sehe. Es heißt: damit eine Flamme erzeugt werde, während אֵשׁ das Feuer ist, welches dadurch unterhalten wird, daß man in die schon brennende Flamme etwas hineintut. Was bedeutet nun das „ewige Licht"? Es ist die 'Ola des Inneren gegenüber dem Brot auf dem Tisch, dem (Mincha oder) Zebach Schelamim des Inneren. Darum ist der Ausdruck dafür להעלה (Ex 25$_{37}$, 27$_{20}$, 30$_8$, 40$_{4.25}$; Lev 24$_2$; Nu 8$_{2.3}$). Gleich dem Feuer auf dem 'Ola-Altar (6$_2$) soll diese Flamme die ganze Nacht „vom Abend bis Morgen" (Ex 27$_{20}$; Lev 24$_2$) brennen. Gleich der Fleisch-'Ola ist es eine Funktion Ahrons (Lev 24$_3$; Nu 8$_{2.3}$) und seiner Söhne (Ex 27$_{21}$) als Priester und damit als Ernährer der Familie, die von den Gaben des Tisches lebt. Der technische Ausdruck für seine Besorgung der Lampen ist ערך (Ex 27$_{21}$; Lev 24$_{3.4}$ — Ex 39$_{37}$ נרות המערכה), dasselbe Verbum wie für das Schichten der Holzstücke für das Feuer der 'Ola auf dem Brandaltar und der Teile der 'Ola (Lev 1$_{7.8.12}$, 6$_5$). Es bedeutet das Decken des Tisches für den hohen Gast und Herrn. Darum ist es auch der Ausdruck für die Herrichtung der Brote auf dem Panim-Tisch (Ex 40$_{4.23}$; Lev 24$_{6-8}$). Mose = das Volk deckt den Tisch für die Ahroniden (זבח שלמים), die Ahroniden für Gott (עולה). Das Ganzopfer heißt עולה, d. h. das auf den Tisch (d. i. den Altar) Kommende, Gebrachte = עולה על השלחן.

So wie nun die ganz für Gott bestimmte 'Ola die weihende Ergänzung einer Mincha und eines זבח שלמים ist, so das ganz im

soll, und zwar beginnt dieses Stück ohne besondere Einleitung mit ועשית. Der Räucheraltar kommt wie Tisch und Leuchter im Ohel Moed zu stehen, warum steht die Anordnung also nicht hinter 25 40? „Man hat sich von jeher den Kopf zerbrochen, warum erst an dieser Stelle, warum getrennt von den übrigen Geräten des inneren Heiligtums, warum sogar nach der Verordnung über den Priesterornat und die Inauguration des Gottesdienstes? Der Grund, warum der Verfasser von c. 25 ff. an der Stelle, wo er die innere Einrichtung der Hütte, bestehend in Lade und Kapporet, Tisch und Leuchter beschreibt, den goldenen Räucheraltar nicht mit aufführt, ist der, daß er von letzterem nichts weiß. Vergessen kann er ihn nicht haben, so bleibt keine weitere Möglichkeit, alle andern Erklärungen sind vergeblich." So Wellhausen[1], der übrigens damit einen Gedanken Ewalds[2] ausführt. Und nun knüpft er daran erstaunliche Folgerungen. Nicht bloß die ursprüngliche Gesetzgebung von P kennt den Räucheraltar nicht, auch im salomonischen Tempel, ja auch im nachexilischen und endlich sogar im herodianischen gab es noch keinen!! Also es hat nie einen Räucheraltar gegeben und alles, was in der ganzen Literatur darüber gesagt wird, ist reine Phantasie! Aber er kommt ja doch im Pentateuch mehr als einmal vor? — Alle diese Stellen sind Interpolationen. — Und 1 K 7 48 ff. steht doch groß und breit ein goldener Altar im salomonischen Tempel da? — Die Stelle ist korrupt und interpoliert. — Und 1 Makk 1 21, 4 49 f. wird doch erzählt, daß der Räucheraltar des zweiten Tempels mit den übrigen Geräten des Heiligtums von Antiochus IV. fortgeschleppt und bei der Wiederherstellung des Tempels von neuem angefertigt sei? — Dieser „mehr in Bausch und Bogen gehaltenen Angabe tritt die sichere Tatsache gegenüber, daß die Römer bei der Zerstörung Jerusalems nur Tisch und Leuchter vorgefunden und erbeutet haben." Man sollte es nicht für möglich halten, daß eine derartige Beweisführung ein solches Glück machen konnte, daß sie noch heute von dem ganzen Chorus gläubig nachgebetet wird. Denn man braucht nur das erste Makkabäerbuch nachzuschlagen, um zu sehen, daß dort nicht eine Angabe „in Bausch und Bogen" gemacht sondern ganz speziell und ausdrücklich vom goldenen Räucheraltar geredet wird. Es steht also so fest, wie nur etwas

[1] Comp. 159 ff.
[2] Altertt.[3] 436.

stehen kann, daß der zweite Tempel einen Räucheraltar hatte. Wenn es wirklich an Nachrichten über sein Vorhandensein auch schon im ersten Tempel mangelt, so würde das noch nicht genügen, es abzustreiten und tut man es, so hat man zu zeigen, wie man dazu kam, ein so wichtiges Gerät im zweiten neu einzuführen. Wenn gegenüber dem unumstößlichen Zeugnis des ersten Makkabäerbuches, daß es im Tempel einen Räucheraltar gab, unter den Beutestücken der Römer ein solcher fehlt, so kann man diesen Umstand nicht als Gegenbeweis anführen, sondern man hat sich nun nach den Regeln des gesunden Menschenverstandes zu bemühen, ihn zu erklären. Übrigens lese man Jos. bell. VII$_5$ aufmerksam und man wird finden, daß Josephus gar nicht alle Beutestücke aufzählen will. Der Titusbogen nur mit Tisch und Leuchter beweist gar nichts, denn wo ist auf ihm die Thorarolle, die doch Josephus unter den Beutestücken aufzählt? Aber haben wir denn nicht für den herodianischen Tempel in der Mischna die Berichte von Augenzeugen über Beschaffenheit und Bedienung des Räucheraltars? Sie sind für W. nicht vorhanden, da er sie nicht einmal der Erwähnung würdigt!

Es konnte Frz. Delitzsch[1] nicht schwer werden, die Hypothese Wellhausens als unhaltbar nachzuweisen. Das Rätsel der Stellung Ex 30$_1$ konnte freilich auch er nicht lösen und so konnte Kuenen[2], auf dieses Unvermögen sich berufend, darauf bestehen, daß unser Verfasser sich das Heiligtum ohne Räucheraltar gedacht habe und 30$_1$ ff. erst später von jemand, der ihn vermißte, nachgetragen sei. Man kann dieser Ansicht schon mit bloßer Dialektik wirksam entgegentreten: wenn irgend etwas beweise, daß das Stück nicht nachgetragen sein kann, so sei es eben seine absonderliche Stellung, denn ein Interpolator hätte es doch wohl da angebracht, wo er es vermissen mußte, also hinter 25$_{40}$, wie es ja auch der Samaritaner tut. Wenn man aber dem Interpolator eine besondere Absicht bei dieser Nachstellung zuschreibt, warum sollte dieselbe Absicht nicht schon der ursprüngliche Verfasser gehabt haben? — Aber wir wollen uns die Sache schwerer machen.

Zunächst die Entstehung des Irrtums. Die ganze Ratlosigkeit ist aus dem totalen Mißverständnis von A entstanden. Es ist wahr,

---

[1] Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. k. Leben I (1880) 113—121.

[2] Einl. § 6$_{13}$.

der Räucheraltar steht hinterher in demselben Raume wie Tisch und Leuchter und wenn man sich den Inhalt und das Inventar des Zeltes aufzählen läßt, dann erwartet man nach dem Leuchter den Räucheraltar. Wie wir aber immer wieder gezeigt haben, ist das nicht der Standpunkt des Verfassers in A. Hier beschreibt er die einzelnen Stücke nicht nach ihrer lokalen Anordnung, sondern nach ihrer Bedeutung für den Zweck des Ganzen: „sie sollen mir ein Mikdasch machen, daß ich in ihrer Mitte wohne". Diese Herablassung Gottes wird erzielt durch das Tamid, dargebracht auf dem dem Ohel Moed gegenüberstehenden Brandaltar im Vorhof, nachdem dieser Altar auch sein Personal erhalten hat und im Panim der Leuchter gegenüber dem Tisch steht. Dann wird sich Gott einstellen (ונועדתי), Ohel Moed und Ahroniden heiligen und inmitten der Israeliten wohnen (ושכנתי 29 38 ff.). Das Räuchern aber stiftet nicht Moed, es ruft nicht Gott herbei, es bereitet nicht Heiligung vor. Es ist ein von dem Opfer verschiedener Teil des Kultus. Durch alle Zeiten sind Opfern und Räuchern koordinierte Begriffe oder Komplemente, die beiden erst einen vollständigen Gottesdienst ausmachenden Stücke. Diese Auffassung treffen wir bereits in Stellen an, die auch nach der Kritik zu den ältesten über das Priestertum gehören. So heißt es in dem Segen Moses, den man für so alt hält, daß Bertholet[1] sagen darf: „Datierungen unter 722 dürfen getrost übergangen werden", über Levi Dt 33 10: „Sie legen Räucherwerk vor dich hin und Ganzopfer auf deinen Altar." In derselben Weise formuliert der Gottesmann, der zu Eli kommt, den Priesterberuf des Stammes 1 S 2 28: „ich wählte ihn aus allen Stämmen Israels als meinen Priester (לי לכהן): 1) hinaufzusteigen auf meinen Altar (= Opfer), 2) Räucherwerk zu räuchern, 3) Ephod vor mir zu tragen und 4) gab ich ihm alle Feueropfer der Israeliten." Unverkennbar schweben diesem Verfasser („deuteronomistischer Bearbeiter") die Hauptteile von Ex 25 ff. vor. Der Götzendienst des Volkes auf den Höhen wird von den ältesten Propheten an durch die beiden Komplemente opfern und räuchern (מזבחים ומקטרים, verächtliches Piel) umschrieben: Hos 4 13, 11 2; Hab 1 16; Jes 65 3; 1 K 3 3, 11 8 (nur an den beiden letzten Stellen aus Salomos Leben das Hiphil) 22 44, 2 K 12 4, 14 4, 15 4. 35, 16 4. Diese Dichotomie des Gottesdienstes bestand nicht nur in Israel s. Jer 48 35 (Moab).

[1] Deut. S. 112.

Demgemäß steht auch der Räucheraltar nach seiner gottesdienstlichen Bedeutung gegen den gesamten Opferapparat als selbstständige Größe da. Er folgt sogar erst nach dem Priesterornat und der Einsetzung Ahrons und seiner Söhne, weil der Priester (כֹּהֵן) nicht als solcher räuchert.

Ja, wird man sagen, das mag für das Räuchern zutreffen, beweist aber noch nicht einen Räucheraltar. Vielleicht hat man mit einem andern Gerät geräuchert, etwa auf einer Pfanne, die von dem Interpolator zugunsten des Räucheraltars, mit dem sie konkurrierte, unterdrückt worden ist.[1] So wollen wir denn zeigen, daß der Räucheraltar ein organisches Glied des ganzen Heiligtums ist.

Nach der Beschreibung heißt es 30$_6$: „und tue ihn vor die Parochet, welche auf der Lade der Edut ist, vor die Kapporet, welche auf der Edut ist, wo ich mich für dich einfinden werde (אוֹעֵד)". Hierin hat man eine Überfüllung des Ausdrucks gefunden und entweder לפני הפרכת oder לפני הכפרת als eine aus Verlesung von הכפרת — הפרכת entstandene Glosse streichen wollen. Jedes Wort ist bedeutungsvoll und nichts darf gestrichen werden. Die erste Hälfte לפני הפרכת אשר על ארון הע' gibt den Ort an, bereitet aber schon auf die zweite vor, welche die Wahl des Ortes rechtfertigt. Der Räucheraltar steht in dem vorderen Raum des Stiftszeltes, aber dies wird nie wie bei Tisch und Leuchter durch מחוץ לפרכת, sondern durch לפני הפרכת ausgedrückt. Bei dem Befehl der Aufstellung 40$_5$ heißt es: „und tue den goldenen Altar für das Räucherwerk vor die Lade der Edut". Das ist an dieser Stelle dasselbe wie „vor die Parochet", da diese v. 3 bereits angebracht ist und nun angegeben werden soll, was in dem dadurch entstandenen vorderen Raum zu stehen kommen soll. Aber während von Tisch und Leuchter gleichmäßig gesagt wurde: והבאת, lautet der Ausdruck für den Räucheraltar anders, und zwar ist לפני ארון הע' durch לקטרת veranlaßt, was uns schon eine Andeutung über den Sinn des Räucherns gibt. 40$_{26}$ wird der goldene Altar aufgestellt באהל מועד (wie Tisch und Leuchter, denn hier kommt es auf die Angabe des Raumes an) und zwar (entsprechend dem „an der Nordseite des Mischkan außerhalb der Parochet" für den Tisch und „gegenüber dem Tisch an der Südseite des Mischkan" vom Leuchter) לפני הפרכת. Hier wird also die Parochet nicht charakterisiert, da in B niemals der Sinn einer Anweisung erklärt wird. Wenn der

[1] Holzinger S. 144.

Altar also 30$_6$ vor die Parochet gestellt werden soll, so ist dies in Einklang mit den andern Stellen. Aber wir befinden uns c. 30 in A, wo auch die Bedeutung gelehrt werden soll. Darum wird zu פ' hinzugefügt אשר על ארון העדת. Also deswegen vor die Parochet, weil sie „über" der Lade der Edut ist. Die Parochet wird nicht wie 27$_{21}$, Lev 24$_3$ beim Leuchter als העדת (אשר על), sondern, und dies nur hier, als die vor der Lade der Edut bezeichnet. Also geht die Beziehung nicht auf die Edut selbst, sondern auf die Lade der Edut, und auf Was an der Lade, die ja aus Kasten und Kapporet besteht, das sagen nun die Worte לפני הכפרת אשר על העדת אשר אועד לך שמה, also auf die Kapporet. Aber nicht auf die Kapporet insofern sie auf der Lade, sondern insofern sie auf der Edut liegt und auf die Kapporet, insofern sich Gott dort offenbart, wobei man aber schon jetzt darauf achte, daß hier der Zusatz fehlt, daß dies die Stelle sei, wo Gott mit Mose reden wolle (25$_{22}$, 29$_{42}$). Der Verfasser hätte das Ganze nicht etwa in לפני הפרכת אשר על הכפרת abkürzen können, denn die Parochet ist wohl vor der Lade als Ganzem oder der Edut als dem Inhalt, aber nicht bloß vor der Kapporet.

Demnach wird der Räucheraltar irgend einen Zusammenhang mit der Kapporet als Offenbarungsstelle haben. Indem nun gegen die Regel (bei Tisch, Leuchter und Brandaltar) sogleich ausführlich beschrieben wird, was auf diesem Altar an diesem Platz geschehen und nicht geschehen soll, wird diese Handlung oder Unterlassung es sein, die den vermuteten Zusammenhang ausdrücken soll. v. 7 ff. „Und es räuchere auf ihm Ahron Räucherwerk von Gewürzen (קטרת סמים ohne Artikel, denn wir kennen es noch nicht) an jedem Morgen, wenn er die Lichter zurecht macht, soll er es räuchern, und wenn Ahron die Lichter aufflammen läßt in der Abendzeit (בין הערבים), soll er es räuchern, ein beständiges Räucherwerk vor Gott, in all eurer Zukunft. Ihr sollt auf ihm nicht fremdes Räucherwerk darbringen oder ʿOla oder Mincha, und Gußopfer nicht gießen auf ihm. Und es sühne Ahron an seinen Hörnern einmal im Jahre vom Blute des Sündopfers der Sühnungen, einmal im Jahre sühne er auf ihm in all eurer Zukunft, קדש קדשים ist er Gott".

Also die Hauptsache ist, daß auf ihm geräuchert und nur geräuchert wird, ausgenommen wenn er auch Blut der Sühne empfängt. Ebenso v. 36 nach der Beschreibung des Räucherwerks: und tue davon vor die Edut im Ohel Moed, אשר אועד לך שמה.

Hier ist die Ortsbestimmung rein lokal, da ihre Begründung schon v. 6 gegeben war.

Mit dem Blute des Sündopfers der Sühnungen (דם חטאת הכפרים) werden wir nach Lev 16 gewiesen. Aber der Verfasser muß noch eine andere Sühne mit Blut an den Hörnern dieses Altars kennen, denn das „einmal im Jahre" schränkt er sogleich ein durch: „vom Blute des Sündopfers der Sühnungen einmal"; eine andere Blutsühne gibt es also auch bei andern Gelegenheiten. Und dies kann nur c. 4 sein, wo von dem Blute der andern Sühnopfer gehandelt wird.

Dort werden nach den Subjekten, für die sie gelten, vier Arten von Sündopfern unterschieden: 1) Das Sündopfer des die Gemeinde repräsentierenden geweihten Priesters (הכהן המשיח) v. 3—12, 2) der Gemeinde (הקהל) v. 13—21, 3) eines Nasi v. 22—26, 4) einer gewöhnlichen Privatperson (נפש אחת מעם הארץ) v. 27—31. 32—35. Die ersten beiden Opfer werden völlig gleich behandelt. Denn der geweihte Priester ist dasselbe wie die ganze Gemeinde. Er ist die „Gemeinde" (הקהל) in Einer Person konzentriert. Beidemal ist das Opfertier ein junger Farren (פר בן בקר). Der Hohepriester nimmt von dem Blute des Farren und bringt es hinein in das Ohel Moed. Dann taucht der Priester seinen Finger in das Blut und spritzt (הזה) von dem Blute siebenmal vor Gott die (ihm zugewendete) Vorderseite des פרכת הקדש (v. 6; הפרכת v. 17), dann tut der Priester von dem Blute an die Hörner des Altars des Räucherwerks vor Gott, der im Ohel Moed ist (v. 7 מזבח קטרת הסמים לפני יי' אשר בא"מ, v. 18 המזבח אשר לפני יי' אשר בא"מ). Der Rest des Blutes wird an den Grund des 'Ola-Altars, der פתח א"מ ist, geschüttet.

Hier haben wir also die Blutsühne an den Hörnern des Räucheraltars bei andern Gelegenheiten als am Sühnetage.

Gehen wir nun weiter zu c. 16, so finden wir, daß dort sowohl Ex 30 als Lev 4 vorausgesetzt wird. Ahron soll nicht zu jeder Zeit innerhalb der Parochet hin zu der Vorderseite der Kapporet, die auf der Lade ist, hintreten, damit er nicht sterbe, sondern nur mit Sünd- und Ganzopfer für sich und die Gemeinde der Israeliten. Zuerst nimmt er eine Schaufel (מחתה) voll Feuerkohlen von dem Altar von vor Gott weg und die Faust voll feinem (דקה, vgl. 30 36 הדק) Räucherwerk der Gewürze und bringt es nach innerhalb des Vorhangs. Und er tue das Räucherwerk vor Gott und es bedecke die Wolke des Räucherwerks die Kapporet, welche auf der

Edut ist, damit er nicht sterbe. Das Räucherwerk auf den glühenden Kohlen vereinigt beide Altäre, jenes stammt vom inneren, das Feuer vom äußeren Altar. Das Räucherwerk kommt „vor Gott" wie Ex 30 8. Dann nimmt Ahron von dem Blute des Farren, seines Sündopfers, und spritzt mit seinem Finger auf פני הכפרת gen Osten und vor die Kapporet spritzt er siebenmal mit seinem Finger. Dann schlachtet er den Sündenbock des Volkes und tut mit dem Blute ebenso (על הכפרת ולפני הכ'). So sühnt er für das Kodesch von den Unreinheiten der Israeliten und ihren Vergehungen bei all ihren Sünden. Und so tut er dem Ohel Moed, das bei ihnen wohnt, inmitten ihrer Unreinheiten. Dies ist also eine zweite Handlung und es kann nur die Blutspritzung an die Parochet[1], aber von innen her sein. Denn erst jetzt v. 18 „geht er hinaus" zum Altar, der vor Gott ist, und sühnt auf ihm; nämlich „er nimmt von dem Blut des Farren und von dem Blut des Bockes und tut an die Hörner ringsum. Und er spritzt auf ihn von dem Blute mit seinem Finger siebenmal und reinigt ihn und heiligt ihn von den Unreinheiten der Israeliten. So hat er beendet zu sühnen 1) das Kodesch, 2) das Ohel Moed, 3) den Altar (v. 20)."

Ich verstehe also unter dem „Altar, der vor Gott ist", wie alle jüdischen Erklärer, den Räucher- nicht den Brandopferaltar, wie die Kritiker, die sein Vorkommen möglichst einschränken wollen. Ex 30 10 hatte eine Sühne mit dem Blut der Sündopfer der Sühnungen einmal im Jahre vorgeschrieben und auf die Sühne am Versöhnungstage vorbereitet. Daß Lev c. 16 es ist, wo dieses Versprechen eingelöst wird, beweist die Wiederholung sämtlicher Ausdrücke: כפר, אהרן (16 2 ff.), על קרנותיו, אחת בשנה (16 34), דם חטאת, עליו. So wie hier wird das Sündopfer dieses Tages auch Nu 29 11 חטאת הכפרים genannt. Es ist also undenkbar, daß, wenn wir zu Lev 16 kommen, gerade der Räucheraltar fehlen sollte.

Nun sagt man aber: „der Altar, der vor Gott ist" kann nur der Brandaltar sein. Wäre es der andere, warum führt er nicht einen seiner gewöhnlichen Namen מ' הקטרת oder מ' הזהב? Das könnte man schon mit der Gegenfrage erledigen: Und warum heißt er nicht מ' העולה oder מ' הנחשת, wenn es der Brandaltar wäre? Aber der Brandaltar heißt niemals אשר לפני יי' und beide werden sowohl c. 4 als c. 16 nach ihrer bedeutsamen Stellung genannt und nach dieser

[1] Joma 56b, Sebach. 57a, Sifra z. St.

heißt nur der Räucheraltar, weil er vor der Parochet, der Lade, der Edut und der Kapporet (Ex 30$_{6.36}$, 40$_{5.26}$) steht, „der Altar, der vor Gott“ und dies schon c. 4. Hier heißt es nämlich:

v. 7 מזבח קטרת הסמים לפני יי' אשר בא"מ,

v. 18 המזבח אשר לפני יי' אשר בא"מ.

Nur weil beide Male der andere Altar darauf folgt, wird zum Unterschied (aber auch noch mit eigener Betonung) hinzugefügt אשר בא"מ, zu jenem aber אשר פתח א"מ, und bei der ersten Nennung noch קטרת הסמים, weil es das erste Mal ist, daß Blut an den Altar des Räucherwerks kommt. Man nehme diese durch den Gegensatz zu dem andern Altar abgenötigten Zusätze hinweg und als Name für den Räucheraltar bleibt — המזבח אשר לפני יי'! In Lev 16 genügte diese Bezeichnung, weil der andere Altar für das Blut und die Sühne mit ihm überhaupt nicht in Betracht kommt, so daß nicht einmal die Ausgießung des übrigen Blutes an seinen Grund erwähnt wird. Ebenso wechselt der Verfasser c. 4 mit den Namen für den Brandaltar. v. 8. 18 מזבח העולה אשר פתח א"מ (= מזבח קטרת הס' לפני יי' אשר בא"מ) v. 25. 30, wo kein Gegensatz mehr ist, nur מ' העולה und v. 30 nur noch המזבח.

Es herrscht also bis in jede Nüance des Ausdrucks die vollkommenste Harmonie zwischen Ex 30, Lev 4 und 16.

Aber, und dies soll der stärkste Beweis sein, es heißt doch v. 18: und er geht hinaus zum Altar. Also könne es nur ein Altar draußen sein, und daß nicht ein Herausgehen aus dem Allerheiligsten ins Heilige gemeint sein könne, beweise der vorhergehende v. 17: „Und kein Mensch sei im Ohel Moed, wenn er hineingeht zu sühnen בקדש, bis er hinausgeht (עד צאתו), und er sühne für sich und sein Haus und die ganze Gemeinde (קהל) Israel. Und er gehe hinaus zum Altar usw.“. Aber hier hat man עד צאתו mißverstanden. Es heißt nicht: bis er jetzt, vor v. 18, hinausgeht, sondern: bis er später hinausgegangen sein wird. Allein müßte dann nicht v. 17 erst nach v. 18—20a stehen? Aber fragen wir uns nach dem Zweck von v. 17! Warum soll denn niemand währenddessen im Ohel Moed sein? — Ex 26$_{33}$ hatte als den Zweck der Parochet angegeben: sie scheide für euch zwischen הקדש und קדש הקדשים. Diese Schranke fiel am Versöhnungstage. Nur an diesem Tage lüftete Ahron die Parochet, wenn er hineinging und hinausging, und die beiden Räume wurden eins. Aber nur für Ahron sollte dies eintreten, weil er

in der Sühne, die er hier vollzieht, sich und sein Haus und die ganze Gemeinde Israel vertritt (כל קהל ישראל, nur v. 34, wo das Wesen der Sühnehandlung betont wird (כל עם הקהל) und 4$^{13.14.21}$; אהרן = הכהן המשיח = הקהל). Deshalb wird, nachdem die Sühnehandlung im Allerheiligsten beschrieben ist, hinzugefügt: während dessen aber befinde sich niemand im Ohel Moed, bis Ahron aus dem Allerheiligsten hinausgegangen sein wird, denn nur er vertritt das ganze Volk und nur für ihn fällt die Schranke. Und nun geht er hinaus (aus dem Allerheiligsten) zum Altar usw.[1]

Es ist also außer Zweifel gestellt, daß der Altar nur der Räucheraltar sein kann. Er ist es, an dem die Blutsühne vollzogen wird.

Aber in Bezug auf diese Blutsühne haben wir nun eine andere schwere Frage: Warum wird an und vor die Kapporet mit dem Blute jedes der beiden Sühnopfer besonders gespritzt, beim Altar aber beider Blut zusammengenommen? Und noch schwieriger sind die Worte: so reinige er ihn und heilige ihn (וטהרו וקדשו). Ein im höchsten Grade befremdender Ausdruck! „Geheiligt" werden zwar alle Stücke des Heiligtums, aber nur einmal für allemal, bei der Einweihung, und zwar mit dem Salböl, nicht mit Blut Ex 30^{25} ff., Lev 8^{10} f., niemals hingegen wird ein Stück „gereinigt"! Aber gerade dieser Ausdruck ist es, der die Bedeutung des Räucheraltars aufdeckt, ja das ganze Heiligtum beleuchtet. Wie „heiligen" das technische Wort für die Qualifizierung der Priester ist, so „reinigen" für die der Leviten. Die Einführung der Ahroniden durch „Heiligung" der Personen und ihrer Gewänder wird Ex 39, Lev 8 beschrieben, die „Reinigung" der Leviten Nu 8^{5} ff. nach dem priesterlichen Leuchter. Das technische Wort dafür ist טָהֵר und weder hier noch sonst irgendwo wird von den Leviten das Wort קדש gebraucht. Nur der Priester ist קדוש (Lev 21^{6} ff.), ißt קדש, und hat sich darnach zu verhalten.

Damit erhält alles erst seinen rechten Sinn. Wie der reingoldene Leuchter Ahron als opfernden Priester symbolisiert, so der Räucheraltar als den sühnenden; sühnen aber tut Ahron als Mann vom Stamme Levi.

---

[1] Nach dem Talmud (Joma 58b, Sifra z. St.) geht er heraus aus dem Raum zwischen Räucheraltar und Parochet (indem angenommen wird, daß er auf diese von außen gesprengt habe) nach vorne in den leeren Raum des Ohel Moed, so daß er jetzt vor der Ostseite des Räucheraltars steht.

Das reine Gold ist das Symbol der von levitischer Reinheit herkommenden priesterlichen Heiligkeit. Daher der sonst nirgends vorkommende Ausdruck זהב טהור. Gold ohne diesen Zusatz ist das Symbol allgemein israelitischer Heiligkeit. Wir können gleich hinzufügen: und Schittimholz ist das Symbol des Israeliten als natürlichen, noch nicht mit Heiligkeit umkleideten Menschen. Die Geräte sollen etwas aufnehmen und darreichen und das Material entspricht dem Wesen dessen, der es darreicht oder dem es dargereicht wird.

Der Levit ist einerseits Israelit, anderseits enthält dieser Stamm die Priesterfamilie. Darum heißt es von seinem Altar (s. o. S. 225): „du sollst einen Räucheraltar machen, von Schittimholz sollst du ihn machen"; nicht von purem Golde wie den Priesterleuchter. Aber er soll von allen Seiten („sein Dach, seine Wände ringsum, seine Hörner") mit reinem Golde überzogen sein.

Der Brandaltar ist geheiligt worden durch das Salböl und das Blut des Sündopfers bei der Einweihung. Der Räucheraltar wird jedes Jahr einmal durch das Blut der Sündopfer am Versöhnungstage „geheiligt und gereinigt", d. h. erhält levitische und priesterliche Reinigungsweihe und Sühne gleich der Sühne der Kapporet und des Ohel Moed. Zusammen ist das eine reinigende Sühne für ganz Israel (16 30). Weil der Stamm Levi den Israeliten mit dem Priester vereinigt enthält, darum wird er gesühnt mit dem vereinigten Blut des Sündopfers für das Volk und Ahron. Darum kommt an ihn auch sonst nur das Blut eines Sündopfers für den geweihten das Volk vertretenden Priester oder für das Volk selbst (c. 4).

Die Aufgabe der Leviten und der Sinn ihres Dienstes am Heiligtum d. i. der Verwahrung und des Transportes, ist: abwehrende Sühne, Vertretung der Israeliten, so daß diese nicht an das Heilige herangehen, Nu 8 19 לעבד את עבדת בני ישראל באהל מועד ולכפר על בני ישראל ולא יהיה בבני ישראל נגף בגשת בני ישראל אל הקדש. (Man beachte das nachdrückliche בני ישראל; 14mal kommt es in dem Befehl 8 6-19 vor.) Dazu hat sie Gott an Stelle der erstgeborenen, eigentlich mit ihrem Blut und Leben ihm verfallenen, Israeliten hingegeben, dazu geben die Israeliten sie dem Ahron und seinen Söhnen hin (Nu 3 5 ff., 8 16 ff.). Darum ist ihr Altar ein Räucheralter. Denn Räuchern ist das Symbol der Sühne, die den Tod und den Gotteszorn, welcher das Blut fordert, abwendet (Nu 17 11 ff.). Das tägliche Räucherwerk ist also ein Sühnopfer, ein חטאת. Es wird täglich zweimal, morgens und abends, dargebracht. So entspricht es dem täglichen

Heiligkeit und Moed stiftenden und erneuernden Tamid auf dem äußeren Altar.

Priester und Levit, Leuchter und Räucheraltar verhalten sich wie Opfern und Räuchern, wie Ganzopfer und Sühnopfer. Leuchter und Tisch = עולה וזבח, Leuchter und Räucheraltar = עולה וחמאת.

Jetzt begreifen wir erst das Auftreten Korahs. Wenn Ahron als Levit räuchert, wie kommt dann gerade er dazu? Opfernder Priester (כהן) mag er als Bruder Moses, den Gott persönlich erwählt hat, sein, aber als Levit ist er der Sohn des zweiten Sohnes (Amram) von Kehat, dem Sohne Levis, Korah aber des ersten (Jizhar). Daher Nu 16 1 die Angabe der Abkunft קרח בן יצהר בן קהת בן לוי. Schon der Midrasch hat, wie so oft, das Richtige gefühlt.

Tisch und Leuchter stehen außerhalb der Parochet einander gegenüber, sich bedingend und erhaltend, der Räucheraltar = Levi steht zwischen ihnen vor der Parochet, wie im Begriffe auf sie zuzugehen, hinein vor die Kapporet, um zu sühnen. Trägt er doch auch an seinen Hörnern das Sühneblut für beide, den geweihten Priester und das Volk, welches Blut wie das Räucherwerk des levitischen, Israel und Ahron vereinigenden Altars allein Zutritt ins Allerheiligste, vor die Kapporet, gewährt.

Somit haben wir im Panim einen vollständigen Opferkomplex: זבח — עולה — חמאת und in Tisch, Leuchter und Räucheraltar Ahron nach seinen drei Seiten charakterisiert: als Priester, als Levit, als Israelit (Familienvater), wie er opfert, räuchert und genießt. Das Brot, das Öl und das Räucherwerk müssen als Darbringungen im Panim rein vegetabilisch sein. Das Brot besteht aus Feinmehl und lauterem Weihrauch. Das Öl soll שמן זית זך כתית sein: Ex 27 20; Lev 24 2. Also Öl vom Olivenbaum, denn שמן heißt Fettigkeit, es gibt also auch tierisches שמן. Öl vom Olivenbaum wird nur noch zum Weiheöl verlangt (Ex 30 24), gestoßenes nur noch für die Mincha des Tamid (29 40; Nu 28 5). Das Räucherwerk besteht aus den drei סמים: נטף שחלת וחלבנה dazu לבונה. Hiervon entspricht die לבונה sicher dem Fett des Tieropfers, daher es stets ganz verbrannt (Lev 2 2. 16, 6 8, 24 7) und nie gegessen wird, daher auch das beiden gemeinsame Verbum הקטיר, das erst vom Fett des Sühnopfers auf die ganze ʿOla angewandt ist. Deshalb wird nur die לבונה zu קטרת gemacht, gestoßen und dargebracht (30 35 f.). Die סמים, von denen חלבנה an

חלב anklingt, sind Zutaten, wie die בשמים zum שמן המ', an dem gleichfalls das Öl, nach dem es heißt, die Hauptsache ist. Da נטף doch wohl der ausfließende Saft eines Baumes ist, so könnte man daran denken, ihn und die beiden andern mit dem Blut zu parallelisieren.

Der Weihrauch zu den Broten soll nach dem Talmud (Menachot 96a, Abba Saul) in zwei Schalen (בזיכין) neben (zwischen) die beiden Reihen gelegt werden (vgl. ועליו Nu 2 20. v. 5, 12 waren als Beleg wegen והחונים nicht zu gebrauchen) nicht auf sie.

Dazu kommt, da es eine Opfergabe ist (2 13), Salz (מֶלַח). Von den Broten des Innern brauchte das nicht gesagt zu werden, da das Salz bei ihnen einfach aufgestreut werden kann, also gesondert besteht und sich darstellt, hingegen mit dem Räucherwerk durch רקח innig gemischt wird.

Das für den Räucheraltar bereitete Räucherwerk soll hochheilig sein für euch (30 36 קד״ק תהיה לכם). Diesen Zusatz hat ק״ק sonst nie. Es wird damit als ein Opfer, von dem niemand einen Genuß haben darf, bezeichnet. Es unterscheidet sich darin von dem animalischen חטאת, von dem der Priester das Fleisch bekommt. Aber dies ist nur bei dem חטאת für eine einzelne Person der Fall, nicht bei dem des כהן משיח und der Gemeinde, deren Fleisch verbrannt wird. Diesem letzteren entspricht das Räucherwerk. Darum fährt v. 37 fort: „Und das Räucherwerk, das du machst, in seiner Proportion (במתכנתה) sollt ihr nicht für euch machen — so daß man meinen könnte, dann dürfe etwas für den Priester abfallen — קדש תהיה לך לה'." Wenn zu einem Opfer hinzugesetzt wird לך לה' (לכהן), dann kommt es zwar Gott zu, wird aber von diesem dem Priester überlassen (Lev 23 20; [Nu 18 13]). Heißt es aber umgekehrt, wie hier, לך לה', dann gehört die Sache zwar in die Kategorie von Dingen, die sonst dem Priester zufallen, in diesem Falle aber ihres besonderen Charakters wegen völlig an Gott fallen. Auch die Mincha des geweihten Priesters wird ganz verbrannt (Lev 6 15 f. חק עולם לה' כליל תְּקֻטָּר, wie es mit unverkennbarer Anspielung auf קְטֹרֶת und לה' heißt, כליל תהיה לא תאכל). Darum ist der Räucheraltar und nur er ק״ק הוא לה' (Ex 30 10), nur noch Lev 27 28 vom Cherem כל חרם ק״ק הוא לה'; er ist ein solches Cherem, Symbol des gleich aller Erstgeburt ganz Gott verfallenen Stammes. Auch darf (Ex 30 38) niemand derartiges Räucherwerk machen, um daran zu riechen. Riechen ist eine Art des Genießens, eine subli-

mere Art des „Essens“. Das Räucherwerk soll, im Gegensatz zum Weiheöl (קֹדֶשׁ), טָהוֹר קדש zubereitet werden 30 35 (37 29). Jetzt hat dieser Ausdruck nichts Auffallendes mehr. קדש ist eine priesterliche, טהור eine levitische Forderung und Eigenschaft. Neben עשה bezeichnen die beiden Wörter den Zustand der zubereitenden Personen und der Materialien mit Beachtung der bereits vor Lev praktisch geübten Vorschriften über „heilig“ und „rein“.

Es soll (30 9) auf dem Räucheraltar nicht קטרת זרה ועולה ומנחה ונסך dargebracht werden. ז״ק ist nicht-priesterlich(-levitisch)es Räucherwerk. Der זר ist der Nichtlevit. Es ist der Gegensatz zu קרב. Aber auch nicht עולה, denn wenn sie auch ganz für Gott ist, wie das Räucherwerk, so ist sie doch ein Tieropfer; und auch nicht מנחה, denn obgleich diese ein vegetabilisches ist, so ist sie doch nicht ganz für Gott; und selbst נסך, obgleich ein vegetabilisches Opfer und gleichfalls dem Priester, aber nur im Heiligtum, zum Genusse verboten (Lev 10 9) soll nicht auf dem Räucheraltar dargebracht werden (Ex 30 9), sondern von allen andern Opfern nur Blut der Sühne (v. 10).

Alle drei Opfer im Panim sind Temidim und לפני יי׳. Das Brot Ex 25 30 לחם פ׳ לפני תמיד, Lev 24 8 לפני יי׳ תמיד, Nu 4 7 לחם התמיד; das brennende Öl: Ex 27 20 נר תמיד, v. 21 לפני יי׳, Lev 24 3. 4 לפני יי׳ תמיד; das Räucherwerk: Ex 30 8 ק׳ תמיד לפני יי׳. Tamid ist sonst noch: die tägliche Morgen- und Abend-ʿOla 29 38 תמיד, v. 42 עלת תמיד . . . לפני יי׳, Nu 28 6. 10 ff. עלת תמיד; die Priestermincha Lev 6 13; Nu 4 16 מנחת הת׳, מנחה תמיד, und das Feuer auf dem Brandaltar אש תמיד Lev 6 6. — Von der Priesterkleidung die Steine auf dem Choschen 28 29 לזכרון לפני יי׳ תמיד und der Ziz auf der Stirn v. 38 תמיד לרצון להם לפני יי׳.

Auch die Zeitangaben bilden Isorrheme. Das Tamid auf dem Brandaltar wird dargebracht בבקר und בין הערבים 29 39. 41; Nu 28 4. 8, die Lampen brennen מערב עד בקר Lev 24 3, sie werden zurechtgemacht בבקר בבקר und zur ʿOla gemacht בין הערבים 30 8, die Brote werden aufgelegt ביום השבת ביום השבת Lev 24 8.

Die ganz für Gott aufgehenden Bestandteile der Opfer im Panim müssen „lauter“ sein. Der Weihrauch zu den Broten ist לבונה זכה Lev 24 7, desgleichen der zum Räucherwerk Ex 30 34 und das Öl auf dem Leuchter שמן זית זך. Denn sie werden dargereicht auf Geräten von reinem Gold: Tisch, Leuchter, Räucheraltar. זך וטהור gehören zusammen.

Höchst bedeutsam ist es endlich, daß der Räucheraltar keine eigenen Geräte hat. S. darüber zum Brandaltar.

Zu dem priesterlich-levitischen Räucheraltar gehören (35 15, 37 29, 39 38) sowohl das priesterliche Weiheöl als das levitische Räucherwerk, die auch sonst (25 6, 30 23. 34, 31 11, 35 8. 29; Nu 4 16) zusammengehören.

4. Die silbernen Untersätze.

Auf den Räucheraltar folgt in A, zum ersten Mal wieder mit besonderer Einleitung (וידבר יי׳ אל משה לאמר), die Anordnung, daß, wenn Mose die Summe der zu musternden Israeliten zieht, jeder, er sei arm oder reich, zur Sühne für seine Seele einen halben Sekel entrichten und Mose dieses Silber geben solle על עבדת אהל מועד.

Hierbei sollen dem Verfasser nach Wellhausen zwei grobe Mißverständnisse untergelaufen sein.

„Wenn es zu Anfang heißt: „wenn du die Summe der Kinder Israel aufnehmen wirst nach ihren Gemusterten, so sollen sie jeder sein Sühnegeld geben", so wird damit verwiesen auf eine künftige Musterung und zwar auf die, welche Nu 1 vorgenommen wird. Das konnte nun aber nur ein Späterer tun, dem Nu 1 fertig vorlag, nicht der ursprüngliche Verfasser, der jenes Kapitel noch gar nicht geschrieben hatte und es also auch nicht voraussetzen konnte; er hätte mindestens den Befehl berichten müssen, daß die Musterung angestellt werden solle, ehe er davon als von einer bekanntlich demnächst eintretenden Tatsache in einem Nebensatz redete. Die Konsequenz ist ebenso notwendig, wie die Prämisse sicher."

Die Musterung Nu 1 ergibt 603 550 Mann, also kommen 301 775 Sekel zusammen. Davon werden nach 38 27 die hundert silbernen Untersätze des Ohel Moed gemacht, jeder 1 Kikar schwer (also 3000 Sekel = 1 Kikar) und von 1775 Sekel die Stifte für die Säulen. Das soll[1] das zweite Mißverständnis sein. Der Verfasser habe das die Verwendung der Sekelsteuer angebende על עבדת אהל מועד 30 16 falsch aufgefaßt. Diese Worte bedeuten da nicht „zur Verfertigung der Stiftshütte", sondern für den Gottesdienst in der Stiftshütte Neh 10 33; 2 Chr 24 6. Darnach wäre also der halbe Sekel zum Unterhalt des regelmäßigen Kultus namentlich wohl zur Bestreitung des Tamid bestimmt gewesen.

[1] Wellhausen Comp. 147 f.

Einen dritten Angriff hat Kuenen[1] gegen den Abschnitt gerichtet. Auch nach ihm ist עבדת א"מ 30 16 in c. 38 mißverstanden. „Die Absicht geht also dahin, eine jährliche Steuer zu Kultuszwecken (על ע' א"מ) allen männlichen Israeliten aufzuerlegen und ist dieselbe von dem Chronisten (II 24 6. 9) und von der jüdischen Tradition ganz richtig aufgefaßt worden. Nun legt aber Neh 10 33 das Volk sich selbst die Verpflichtung auf, pro Kopf in jedem Jahr $^1/_3$ Sekel zu diesem Zwecke beizusteuern, woraus folgt, daß Ex 30 11-16 damals noch nicht in dem Gesetzbuch stand und später in dasselbe aufgenommen worden ist, als es sich zeigte, daß eine Erhöhung der Tempelsteuer nötig war."

Um mit dem letzten zu beginnen, so hat Kuenen dabei leider eine Kleinigkeit vergessen. In dem Gesetze Ex 30 11-16 steht ja gar nicht, daß die Steuer des halben Sekel jedes Jahr eingezogen werden sollte. Es handelt sich lediglich um eine einmalige Abgabe bei der Einrichtung des Heiligtums, obgleich, wenn die spätere Entwicklung, um die wir uns hier nicht zu bekümmern haben, dahin führte, den größten Teil des Staatsbudgets unter den Etat des Tempels zu bringen, man in Ex 30 11 ff. („wenn du aufnimmst") den Rechtstitel hatte, die Steuer eines halben Sekel zu einer jährlichen zu machen.

Was den zweiten Einwand Wellhausens betrifft, so könnten wir ihn schon damit abweisen, daß es uns in Ex gar nichts angeht, was עבדת א"מ in Neh 10 33; 2 Chr 24 6 bedeutet. Aber sehen wir uns doch die beiden Beweisstellen näher an! Neh 10 33 f.: „Und wir legten uns die Verpflichtung auf, jährlich das Drittel eines Sekels zu geben לעבדת בית אלהינו, nämlich für das Brot der Anordnung (auf dem Tisch, לחם המערכת), die Mincha und die 'Ola des Tamid, der Sabbate, der Neumonde, für die Feste und die Weihungen (לקדשים) und die Sündopfer, um für Israel zu sühnen und jegliche Arbeit des Hauses unseres Gottes (וכל מלאכת בית אלהינו)." 2 Chr 24 6 kommt der Ausdruck zunächst nicht vor. Sondern da heißt es (v. 9): „und man erließ eine Bekanntmachung in Juda und Jerusalem, daß man Gott die von Mose in der Wüste gemachte Auflage (משאת) bringe", also die damals zum ersten Mal gemachte Auflage zu wiederholen. Dieser Aufforderung kommt das Volk nach und man sammelte eine Menge Silber (v. 10—11) „und der

[1] Einl. § 15 30.

König und Jojada übergaben es den Männern, welche die Arbeit für die Herstellung des Gotteshauses zu machen hatten (אל עושה מלאכת עבודת בית יי) und sie nahmen dafür in Lohn Steinhauer und Zimmerleute, um das Gotteshaus zu renovieren, auch Arbeiter in Eisen und Erz, um das Haus Gottes solide zu machen. Und nun machten sich die Arbeiter ans Werk und es ging unter ihren Händen vonstatten, sie brachten das Gotteshaus in rechten Stand und es hielt. Nachdem sie fertig waren, brachten sie dem König und Jojada das übrig gebliebene Silber und man machte davon Geräte für das Gotteshaus zum Dienstgebrauch und Anstecker und Griffe und (goldene und) silberne Geräte." Bis dahin also kein Wort von Opfern! Erst zum Schlusse heißt es: „und man brachte nun alle Tage des Jehojada Ganzopfer im Hause Gottes beständig dar"; aber nicht von dem Silber; vielmehr will der Verfasser sagen: nachdem solchergestalt das Heiligtum renoviert war, konnte der regelmäßige Opferdienst wieder aufgenommen werden.

Aber, wie gesagt, was gehen uns für עבדת אהל מועד des Kultusgesetzes Neh und Chr an! Warum führt denn Wellhausen aus jenem keine Stelle an? Kommt es denn in ihm gar nicht wieder vor, daß wir uns in die Chronik flüchten müssen? Im Gegenteil, es kommt sehr oft vor, und sein prägnanter, nie schwankender Sprachgebrauch zeigt, daß nicht der Verfasser, sondern vielmehr Wellhausen, Kuenen und alle, die ihnen nachsprechen, hierbei ein offenbares Mißverständnis (oder gleich zwei) begangen haben.

Sie übersetzten ונתת אתו על עבדת א"מ „und solllst es verwenden zum Kultusdienst des Ohel Moed" d. i. zum Opferdienst. Erstens ist mir keine Stelle in der ganzen Bibel bekannt, wo נתן על hieße: „etwas zu einer Sache verwenden". Es heißt nie etwas anderes als: etwas auferlegen oder (räumlich) an etwas anbringen, dazulegen. Es muß sich also um die konkrete Anbringung des Silbers als Stoffes handeln und darum finden wir die halben Sekel, wie sie vorher allein genannt werden, sobald sie Objekt zu נתן werden sollen, rechtzeitig (v. 16) in כסף umgewandelt.

Zweitens bedarf es nur eines Blickes in die Konkordanz und einer kurzen Untersuchung aller Stellen, um zu sehen, daß עבדת א"מ niemals den Opfer-, also Priesterdienst, sondern stets den Dienst oder das Dienstobjekt der Leviten bezeichnet, die gerade mit dem Tamid nichts zu tun hatten!

Ex 35 21 bringen die Israeliten ihre Gaben למלאכת א"מ ולכל

עבדתו ולבגדי הקדש, d. h. wie im folgenden erklärt wird, die Stoffe, aus denen das Ohel Moed angefertigt wird. 39 32 ist fertig כל עבדת משכן א"מ. 39 40 bringen sie nebst allen Stücken auch כל כלי עבדת המשכן לא"מ. Nu 7 5 sollen die von den Stammesfürsten geschenkten Wagen benutzt werden והיו לעבד את עבדת אהל מועד und zwar von den Leviten איש כפי עבדתו. 4 4: „Dies ist עבדת בני קהת בא"מ." v. 23 (28): „Dies der Gersoniden zwischen 30 und 50 Jahren כל הבא לצבא לעבד עבדה בא"מ". v. 30: „Dies der Merariden כל הבא לצבא לעבד את עבדת א"מ. v. 31. לכל עבדתם בא"מ. v. 33 זאת עבדת . . לכל עבדתם בא"מ." v. 35: Der Kehatiden כל הבא לצבא לעבדה בא"מ vgl. v. 39. 43. Nu 8 15. 19: Die Leviten sollen antreten לעבד את עבדת א"מ, denn sie sind dem Ahron übergeben לעבד את עבדת בני ישראל בא"מ. v. 22. לעבד את עבדתם בא"מ. v. 24. בעבדת א"מ חלק עבדתם אשר הם עבדים את. v. 21. לעבד את עבדת א"מ. 18 6. עבדת א"מ. v. 23. ועבד הלוי הוא את עבדת א"מ. v. 31. חלק עבדתכם בא"מ. Demnach kann der Ausdruck Ex 30 16 durchaus nichts anderes bedeuten, als daß aus dem Silber etwas gemacht werde, womit die Leviten später zum Aufbau des Ohel Moed zu hantieren, was sie zu tragen oder zu fahren hatten, und wenn nun der Verfasser 38 25 sagt, daß daraus die silbernen Untersätze zum Heiligtum und die Stifte und Plattierungen der Säulen gemacht wurden, so hat er 30 16 (d. i. sich selbst) ganz richtig verstanden.

Der halbe Sekel soll ein כֹּפֶר לנפשו für jeden Gezählten sein, er diene לְכַפֵּר על נפשתיכם. Das Wort כפר kommt im Pentateuch noch dreimal vor und bedeutet jedesmal das Lösegeld, wofür jemandem, der den Tod eines Menschen auf dem Gewissen hat, sein dafür verfallenes eigenes Leben geschenkt wird. Solch כפר darf (Ex 21 30) von jemand genommen werden, dessen stößiger Ochse einen Menschen getötet hat, obgleich der Besitzer gewarnt war und deshalb den Getöteten auf dem Gewissen hat und sterben müßte (יומת), nicht aber von dem Mörder, der persönlich und mit Vorsatz einen Menschen getötet hat (Nu 35 31 f.).

So geben also die Israeliten den halben Sekel gewissermaßen als Mörder? Allerdings! Wie wir das zu verstehen haben, lehrt Nu 31. Nachdem die aus dem Kriege gegen Midjan siegreich Heimkehrenden von der Beute den gebotenen Anteil an Priester und Leviten abgegeben haben, treten die Gemusterten (פקדים, Vorgesetzte) über die Tausende des Heeres (צבא), nämlich die Befehlshaber der Tausende und der Hunderte vor Mose und sprechen (v. 49 f.): „wir haben die Summe

der Krieger, wie wir sie jetzt unter uns haben, gezählt und es wird kein Mann vermißt. Also bringen wir das קרבן יי', nämlich die goldenen Schmucksachen, die jeder einzelne gefunden hat, zu sühnen für unser Leben vor Gott (לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵינוּ לִפְנֵי יי')". Darauf nehmen Mose und Eleasar das Gold in Empfang, konstatieren den Betrag und bringen es hinein ins Ohel Moed זִכָּרוֹן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי יי'. Der Krieger ist strenggenommen ein Mörder. Er hat Blut vergossen und darum ist eigentlich sein Blut verfallen. Selbst wenn daher der Kampf auf Gottes Befehl unternommen ist, so muß der Krieger dennoch, wenn er lebend davon kommt, ein כֹּפֶר geben, denn vor Gott ist jedes Menschenleben wert und heischt Sühne. Um diese Lehre zu geben, kommt in dem Kriege gegen Midjan kein Israelit um. Anstatt sich also über die Ungeschichtlichkeit und Grausamkeit dieses Kapitels aufzuregen, sollte man es als eines der herrlichsten in der Bibel preisen. Wo gibt es noch eine ähnliche Auffassung des Krieges und Achtung vor jedem Menschenleben?[1]

Eine ähnliche Bewandtnis hat es mit dem halben Sekel. Die Zählung, bei der er gegeben wird, ist eine Zählung für den Krieg, Nu 1 3 „von zwanzig Jahren an und aufwärts jeden der ausgeht zum Kriege (כל יוצאי צבא) in Israel sollt ihr sie zählen für eure Kriegszüge (לצבאותם)", vgl. v. 21. 22 usw. v. 45. 2 3 ff. Das sind dieselben technischen Ausdrücke wie Nu 31: v. 3 ff. לצבא, v. 7 ויצבאו, v. 14 מצבא המלחמה, v. 27 ff. 36; v. 53 אנשי הצבא. Vgl. auch נשא ראש, v. 26. 49 und פקד v. 14. 48.

Das Ohel Moed, das Heiligtum des Volkes, sollten eigentlich alle männlichen erwachsenen Israeliten tragen. Aber zum Kriege d. i. zum Blutvergießen gemustert sind sie dessen unfähig und unwürdig geworden. Denn der tiefste Sinn dieses Heiligtums ist Leben, Versöhnung und Friede, der Gegensatz zu Blut. Selbst des Tieres Blut gehört nicht dem Menschen, sondern ist vielmehr selbst ein כפר vor Gott. Darum dürfen die kriegerischen Israeliten nicht an das Heilige herantreten und es berühren, damit nicht der Gotteszorn (קצף Nu 1 53, 18 5) darüber, daß Blutbesudelte dem Heiligtum des Lebens und Friedens nahen, entbrenne und נגף (Nu 8 19) d. i. die Gefahr einer מַגֵּפָה durch Gott eintrete. Aus diesem Grunde treten für die Israeliten die ihren Erstgeborenen gleichwertigen

[1] So hat es auch Ehrlich richtig aufgefaßt. Mikrâ ki-Pheschutô z. St. vgl. auch R. Samuel b. Meir im Namen seines Vaters.

Leviten ein (Nu 1 53, 3 11 ff., 44 ff., 8 16 ff., 18 21 ff.). Darum heißt ihr Dienst gleichfalls צבא, nämlich (d. i. bestehend in): לעבד את עבדת אהל מועד, ihre עבודה = עבדת בני ישראל, ihre משמרת: משמרת ב"י (Nu 3 8).

Die gemusterten Israeliten haben noch kein Blut vergossen, aber sie werden es tun, darum sollen sie jeder כפר לנפשו geben schon בפקד אתם.

Diese Gedanken konnten nun nicht schöner und sinnreicher ausgedrückt werden als dadurch, daß erstens jeder Israelit gleichviel gibt, denn alles läßt sich tarifieren nur nicht das Leben, um alles markten nur nicht um Seelen; jede Seele, jedes Menschenleben, d. i. das Blut jedes Menschen, hat den gleichen Wert vor Gott. Darum kann auch kein Sündopfer erhöht werden. Als נפש ist keiner der Reiche. Zweitens dadurch, daß aus diesem Silber die Untersätze gemacht werden, welche das Heiligtum (darum 38 27 אדני הקדש) tragen! Das für Gott und sein Heiligtum kämpfende Israel trägt es, aber nicht ohne das Bewußtsein der Sühnebedürftigkeit für die traurige Aufgabe, vielleicht Menschenblut vergießen zu müssen. So sei das Silber לבני ישראל לזכרון לפני יי'. Das ist ein passivischer Satz = damit der Israeliten von Gott gnädig gedacht werde. Ebenso vom Golde der Krieger Nu 31 54 im Ohel Moed, vgl. 10 10 (9). Gott soll es sehen und als כֹּפֶר annehmen (Ex 30 16 לכפר על נפשתיכם). Es ist ein כסף כִּפֻּרִים, so daß 30 1-11 von דם חטאת הכפרים, 11 ff. von כסף כ' handelt und schon damit der Zusammenhang der Absätze gesichert ist. Silber (Geld) ist, soweit dies möglich ist, Ersatz für Blut לכפר.

Warum soll nun aber die Abgabe gerade einen halben Sekel betragen? Und wozu die seltsame Parenthese: „zwanzig Gera der Sekel?“ Hier leistet uns wieder unser hermeneutischer Grundsatz der גזרה שוה treffliche Dienste. Dieser Satz kommt im Pentateuch noch dreimal vor: Lev 27 25 „alle Abschätzung sei mit dem Sekel des Heiligtums, zwanzig Gera sei der Sekel“, Nu 3 47 bei der Auslösung der 273 über die Leviten überschüssigen Erstgeborenen mit je 5 Sekel, 18 16: jeder erstgeborene Knabe über einen Monat soll nach der üblichen Abschätzung mit 5 Sekel Silber mit dem Sekel des Heiligtums ausgelöst werden „zwanzig Gera ist er“. Es handelt sich also immer um Auslösung oder Abschätzung von Menschen, die dem Heiligtum gehören sollten. Der fiktive Geldwert eines Knaben von einem Monat bis fünf Jahren ist 5 Sekel, eines Männlichen (von 5—20 Jahren 20 Sekel) von 20 bis 60 Jahren 50 Sekel.

Hat nun ein Sekel 20 Gera, dann ist ein halber Sekel 10 Gera und es beträgt:

der Schätzungswert eines Mannes von über 20 (bis 60) Jahren	1000 Gera
das Lösegeld eines Erstgeborenen	100 „
„ „ für einen Krieger von über 20 Jahren	10 „

Der halbe Sekel ist der Zehnt eines Zehnt. Das Lösegeld eines Israeliten im Kriegsdienst ist der Zehnt vom Erstgeborenen, und von seinem vollen Wert der Zehnt vom Zehnten. Es ist ein מעשר מן המעשר an Geld von seiten der Israeliten an das Heiligtum (הקדש) gleich ihrem מעשר מן המעשר an Frucht, der durch die Leviten an die Priester kommt (Nu 18$_{26}$); deshalb heißt er wie dieser (s. d.) תרומת יי, תרומה ליי (Ex 30$_{13}$ ff.).

Es bleibt uns nun noch der erste Einwand Wellhausens. Die hier erwähnte Zählung kann nur die in Nu 1 vorgenommene sein. Denn es kommt dieselbe Summe heraus. Daß der Verfasser sie in der Tat nicht sofort vorgenommen wissen will, geht aus den ersten Worten כי תשא hervor: „Wenn du die Summe berechnest". Es ist in der ganzen Anweisung c. 25 ff. der einzige Satz mit כי. Nun aber erfolgt die Zählung Nu 1 am 1. des zweiten Monats, das Stiftszelt aber wird (40$_{17}$) schon am 1. des ersten Monats aufgerichtet. Aber wo steht denn, daß dies mit den von den halben Sekeln gemachten Untersätzen geschah? 38$_{28}$! — wird man antworten. Allein man erinnere sich, was wir über den Absatz 38$_{21}$ ff. bereits ermittelt haben. Nachdem alle Stücke des Heiligtums angefertigt sind, resumiert der Verfasser, sich nunmehr in die Situation von Nu 3 f. versetzend, die פקודי המשכן, welche unter der Aufsicht Ithamars standen. Damals, nach Nu 1, war die Zählung bereits erfolgt, und erst nach ihr wurde das Silber in der angegebenen Weise verbraucht. Demnach waren diese Untersätze (Stifte und Säulenbeschläge) andere als die bei der ersten Aufstellung am 1. des ersten Monats. Sonst wüßten wir auch nicht, wozu denn das freiwillig gebrachte Silber 25$_3$, 35$_{5.24}$ gebraucht worden wäre, denn andere silberne Geräte werden nicht genannt. Die Untersätze, Stifte und Säulenbeschläge aus den halben Sekeln wurden also vorläufig nicht gebraucht, sondern nur mitgeführt. Das ist es auch was mit נתן על עבודת א"מ gesagt werden soll und dadurch erklärt sich ferner der auffallende Ausdruck ויהי לצקת 38$_{27}$. Bei den Säulenbeschlägen hindert auch nichts, daß sie als eine zweite Lage aufgetragen wurden, wie es ja in ähnlicher Weise mit den Kupferpfannen der Korachiden am Brandaltar geschah

(Nu 17 8 ff.). Dies wird noch unten bei den Zahlen Bestätigung finden. Man bemerke endlich noch, daß Nu 1 auf Lev 27 folgt (v. 1 ff. Schätzungswerte von Personen). Dies beweist, daß der Verfasser bei der Zählung in Nu 1 sich des Gesetzes von Ex 30 wohl bewußt ist, wenn er sie nicht hauptsächlich deswegen vornehmen läßt, und erklärt nebenbei die bisher unbegriffene Stellung des angeblichen „Nachtrages" Lev 27 zu der bereits mit c. 26 abgeschlossenen Gesetzgebung. Lev 27 ist eine Vorrede zu Nu 1—3 zum Verständnis der bei den Zählungen der Israeliten, Leviten und Erstgeborenen (3 44 ff.) erhobenen Steuern und Ablösungen.

Jeder der hundert Untersätze ist ein Kikar schwer, so schwer wie der Leuchter. Der Priester ist ein מעשר מן המעשר von Israel und zwar in reinem Golde. Die silbernen Untersätze tragen die Balken von Schittimholz mit Gold überzogen. Gold bedeutet Heiligkeit und da es nicht reines Gold ist, israelitische, nicht priesterliche Heiligkeit. So bedeuten die Balken das zur Heiligkeit bestimmte, die heiligen Dinge umfassende, aufwärtsstrebende (עמדים 26 15) Israel, dessen mögliche Heiligkeit auf der Institution des sühnenden Levitentums beruht. Ehe wir jedoch die Decke des Mischkan besprechen, haben wir noch das heiligste Stück in ihm zu betrachten.

5. Die Lade mit der Edut und der Kapporet.

Im hintersten Raum steht die Lade. Sie ist ein Kasten von Schittimholz, außen und innen mit reinem Golde überzogen. In ihr liegt und wird getragen die Edut, d. i. die steinernen Tafeln mit den zehn Worten, die Mose von Gott selbst erhalten und vom Sinai herabgebracht hat. Diese Tafeln sind das Hauptstück, der Kern des ganzen Heiligtums, um ihretwillen ist alles andere da, auf sie ist alles orientiert. Die Lade ist der Mittelpunkt des ganzen Kultus, sie ist die Seele und der Kompaß des Volkes. Es ist also ein durch Mose, den größten Propheten und Vertrauten Gottes, übermittelter, aus dem Himmel stammender, von Gottes Hand selbst geschriebener, in den unvergänglichen Stein eingegrabener Gotteswille.

Der sogenannte „Priesterkodex" ist nichts anderes als eine Verherrlichung des Prophetismus, in dessen lebenweisender unvergänglicher Gottesbotschaft aller Kultus seine Wurzel, seinen Lebensgrund und seine Richtschnur anerkennt.

Die Lade selbst aber ist kein anderer als der Hohepriester,

insofern er das Wort Gottes und seine Satzungen lehrt (Lev 10 11). Der erste Hohepriester ist Mose. Die Lade trägt die Tafeln, wie er sie einst getragen hatte, als er vom Sinai kam. Der Hohepriester lehrt als Mann vom Stamme Levi, nicht als Opferpriester (vgl. Dt 33 8 ff.). Auch Mose ist ein Levit. Darum ist die Lade zwar nicht von purem Golde wie der priesterliche Leuchter, aber von außen und innen mit reinem Golde überzogen, so wie der levitische Räucheraltar von allen Seiten überzogen war.

Auf der Lade liegt die Kapporet. Sie ist ein selbständiges Stück von höchster Bedeutung. An ihr wird Ein Mal im Jahre die Blutsühne für das ahronidische Haus und das ganze Volk Israel vollzogen. Es kann bei dem ganz festen Sprachgebrauch unseres Gesetzes nicht der geringste Zweifel sein, daß sie davon ihren Namen hat, denn כִּפֶּר heißt in ihm nie etwas anderes als mit Blut (oder dem Blut Gleichwertigem) sühnen. Sie ist ferner der Ort für weitere Gottesoffenbarungen, denn von zwischen den beiden Cherubim an ihr will Gott sich dem Mose ferner vernehmen lassen.

Die sichtbare Niederlassung Gottes auf das Heiligtum ist seine „Herrlichkeit" (כבוד) und stellt sich als Wolke dar, welche das Ohel Moed bedeckt und darauf ruht (Ex 40 34 ff.). So ist es am Tage; in der Nacht ist es ein Feuerschein (v. 38, Nu 9 15 ff.). Das Erheben dieser Wolke oder Feuersäule zeigt an, daß die Israeliten weiterziehen sollen. Auf der Kapporet zeigt sich Gott in einer Wolke (Lev 16 2). Wenn Mose ins Ohel Moed (nicht ins Allerheiligste) hineingeht, damit Gott mit ihm rede, so hört er die Stimme, wie sie mit ihm redet, von zwischen den beiden Cherubim her (Nu 7 89). Nur an Mose erfolgen die Offenbarungen und sind Gebote, keine Weissagungen (25 22, 29 42; Nu 7 89). Nur an ihn und Ahron richtet sich das Gotteswort. Nach der Anschauung des Pentateuchs ist die ganze Gesetzgebung durch Mose(-Ahron) übermittelt und mit ihm abgeschlossen.

Die Kapporet ist von reinem Golde, also etwas Priesterliches, sie ist ja eine כַּפֹּרֶת, d. h. sie empfängt Sühneblut. Darum ist sie auch מִקְשָׁה wie der Leuchter und die vom Priester zu blasenden Trompeten, deren Metall Silber ist, weil sie wie die silbernen Untersätze Israel vor Gott in Erinnerung bringen sollen (Nu 10 2 ff.).

Also ist die Lade, insofern sie die Tafeln enthält und von der Kapporet bedeckt ist, ein Symbol für den Priester des gesetzgebenden und verzeihenden Gottes, des Gottes des Rechts und der Vergebung. Von der Lade wird dieser Gottes-

begriff getragen, d. i. von dem lehrenden und sühnenden Hohepriester. In beider Hinsicht der erste war Mose, der mit seinen starken Armen und an seinem goldreinen und treuen Herzen beides, die alten und die neuen Tafeln, das Gesetz vor der Versündigung und das trotz der Sünde gnadenvoll wiederholte Gesetz, das Recht und die Vergebung vom Himmel seinem Volke brachte.

Die beiden Cherubim aber, die aus der Kapporet rechts und links herausgearbeitet sind, ihre Flügel schützend über die Kapporet breitend, zwischen sich die göttliche Offenbarungsstätte und sich nach der Kapporet zu brüderlich anblickend, sind das hohepriesterliche Brüderpaar Mose und Ahron. Sie sind die einzigen beiden Empfänger des Gotteswortes, sie die Bringer und Verwahrer der Vergebung. Denn Mose ist zwar vom Stamme Levi, aber kein bloßer Levit, er ist zugleich der erste und höchste Priester (Ex 29; Lev 8); und Ahron ist Hohepriester nur, weil er Moses Bruder ist.

Die Kapporet tut aber ihren Dienst neuer Offenbarung und Sühne nur, wenn sie auf der Lade liegt und in dieser die Edut, nur auf dem Grunde des unveränderlichen unaufhebbaren Sittengesetzes.

Nie hat wohl eine Religion ein schöneres Symbol gehabt als Israel an diesem Heiligtum. Nie ist über Religion, Kultus und Moral etwas gesagt worden, was einfacher, tiefer, wahrer und fruchtbarer wäre. Der Kern der Religion sind die zehn Gebote, die Moral als Gotteswille, die Pflicht der Achtung aller Geschöpfe. Dies ist der Sinn aller zehn Gebote. Sogenannte Pflichten gegen Gott, d. h. Leistungen an ihn persönlich, gibt es nicht. Es gibt im Grunde nur Pflichten gegen Geschöpfe Gottes. Sie als solche betrachten, das ist die Pflicht gegen Gott und die Leistung an ihn.[1] Auch Kultus darf sein. Aber er hat einen Sinn nur vor der Lade, angesichts der zehn Gebote, sie anerkennend und sich ihnen beugend. Der Zweck alles Kultus der Gemeinde ist Moed, Begegnung mit Gott, auf daß er unter den Menschen sich niederlasse und ihre „Heiligtümer" heilige. Das kann nur erreicht werden durch עלת תמיד פתח א"מ לפני יי (29₄₂), durch ein tägliches Ganzopfer vor Gott. Der Moed erfolgt über der Kapporet nach der Versöhnung. Die Vergebung hebt die Sünde gegen das Gesetz, aber nicht das Gesetz auf. Denn die Kapporet liegt auf der Lade und über der Edut. Ein neuer Bund gibt nicht ein neues Gesetz, sondern erneuert das alte, das der Mensch aufgegeben hatte.

[1] Der Sabbat ist eine Pflicht gegen die Erde als Gottesgeschöpf.

Es liegt in diesem Symbol eine unerschöpfliche Fülle heiligender Gedanken und man meine nur nicht, daß es erst moderne Ausdeutungen sind. Insoweit sie das Gegebene ausführen, sind sie ganz gewiß schon von dem Verfasser gehegt worden, sonst hätte er ihnen eben nicht diese Ausprägung gegeben. Es ist ein Zeugnis des geläutertsten Denkens, reinster und strengster Sittlichkeit und der keuschesten Phantasie. Es ist die Phantasie des Monotheismus, die Poesie der reinen Moral.

Die vier Hauptstücke des Ohel Moed bedeuten also durchweg den Hohenpriester: als Lehrer und Bewahrer des Gesetzes und Bringer der Vergebung, als opferndes, sühnendes und mit dem Volk genießendes Haupt der Priester, der Familie Ahron und des Stammes Levi.

So überaus schwierig es war, dies alles zu ermitteln, so einfach und einleuchtend ist das Resultat. Es steht im innigsten Zusammenhang mit der ganzen Gedankenwelt des Verfassers und das ist die Gewähr der Richtigkeit.

6. Die Decken.

Dies alles nun ist überdeckt von dem Mischkan, einer Decke, die aus zwei Bahnen von je fünf Teppichen, durch Purpurschleifen und goldene Spangen zusammengehalten, besteht. Sie ist gemacht aus: gezwirntem Byssus, violettem Purpur, rotem Purpur und Karmesin, in חושב-Arbeit mit Cherubim.

Diese Decke ist das eigentliche משכן, die Wohnung, eine Sache, die etwas beherbergen soll. Nur die Cherubim waren uns bisher schon begegnet. Sie bezeichneten an der Kapporet das Hohepriesterpaar Mose und Ahron als die Träger der göttlichen Vergebung. Nach dem Gesetze, daß dasselbe Wort auch stets dieselbe Sache bezeichnen muß, haben wir die Cherubim der Mischkandecke ähnlich zu deuten. Auch sie sind ähnlich gepaart. Alle Teppiche sind חברת אשה אל אחתה und die Schleifen der beiden Bahnen מקבילת אשה אל אחתה = ופניהם איש אל אחיו (s. o. S. 185). Wie die Kapporet, so ruht das ganze Heiligtum unter hohepriesterlicher Bedeckung.

Die Decke ist für die heiligen Sachen, was für Menschen das Kleid ist. Darum ist sie aus Zeugen gefertigt. Von diesen nun ist תכלת, wie sich noch weiter herausstellen wird, unzweifelhaft Symbol der Heiligkeit und entspricht deshalb dem Golde. Ebenso sicher entspricht der Byssus dem Erz, und es bliebe nur

noch die Frage, was ארגמן und תולעת שני bedeuten. Nun kommt ת"ש allein (abgesehen von dem Umschlagtuch Nu 4 8) noch Lev 14 4. 6. 49. 51 f. und Nu 19 6 vor. Der Aussätzige wird am ersten Tage seiner Reinigung mit Blut vermittelst eines Stückes Zedernholz, שני תולעת und Ysop besprengt und in die verbrennende rote Kuh, mit deren in Wasser getane Asche derjenige besprengt wird, der mit einem Leichnam in Berührung gekommen war, wird Zedernholz, Ysop und שני תולעת geworfen (und mitverbrannt). Demnach dürfte die purpurrote Wolle (die als einzelner Faden שני תולעת heißt) Symbol der Blutsühne sein und dem Silber entsprechen. Dann bleibt für ארגמן nur das Schittimholz. Wie das Schittimholz nie hervortritt, sondern von Gold, Silber oder Erz bedeckt ist, so geht dem ארגמן stets ein Stoff (תכלת) voraus und ein anderer (תולעת שני) folgt ihm. Wenn ת"ש das ausgedrückte Rot oder Blut eines Wurmes (תולעת) ist, dann versteht man leicht, warum es Symbol der Blutsühne ist. Der Wurm ist das niedrigste lebende Geschöpf (wie der Ysop das niedrigste Gewächs); auch sein Blut ist nicht wertlos, sondern dient als כֹּפֶר. Über das ארגמן aber wissen wir nichts, es kommt im Pentateuch sonst nicht vor.

Die Reihenfolge der Stoffe ist auffallend. Nicht: violetter Purpur, roter Purpur, Karmesin, Byssus, sondern: Byssus, violetter Purpur, roter Purpur, Karmesin. Die Purpurstoffe ändern niemals ihre Reihenfolge, der rote Purpur ist auch hier zwischen dem violetten Purpur und Karmesin. Aber die erste Stelle hat der Byssus. Nun ist die gewöhnliche Meinung, daß die vier Worte תכ' אר' ת"ש שש viererlei Fäden bezeichnen, die ineinander gegewoben wurden, so daß jeder stärkere Faden aus allen vier Stoffen gedreht war, daher man von einer bunten Decke und bunten Vorhängen spricht. Dieser Vorstellung widerspricht 35 25. Die Frauen schicken als von ihrer eigenen Hand gewobenes Gewebe (מטוה) den תכלת und den ארגמן, den ת"ש und den שש. Sie scheinen doch also nicht Fäden, sondern zusammenhängende Zeugstücke anzubringen. Ferner wird bei der Anfertigung des Choschen und Ephod das Gold so zubereitet, daß es „zwischen" jeden der vier Stoffe getan (לעשות) werden kann (39 2). Bezeichneten die vier Worte Fäden, so hätte der Ausdruck wohl anders gelautet. Daher glaube ich, daß damit vier Zeuglagen gemeint sind, von denen jede aus nur einem Stoff bestand. Nichtsdestoweniger können an dem ganzen Stück alle vier Stoffe sichtbar gewesen sein, indem das Zeug in

Streifen mit Abständen, die die andern Lagen durchblicken ließen, aufeinander genäht wurden. Nun ist שש der Stoff der Vorhofsumhänge, die das ganze Heiligtum nach außen abschließen. Deshalb kommt auch bei der Mischkandecke, die das Ohel nach außen, nämlich nach oben und nach den Seiten abschließt, zuerst d. i. zu äußerst שש, der somit schon den Vorhof beginnt. Ebenso sind die Säulen des Vorhangs zum Ohel Moed zwar noch mit Gold überzogen, stehen aber bereits auf Untersätzen von Erz, dem Metall des Vorhofs. Darum sind auch die בגדי שרד, in welche die heiligen Sachen auf dem Transport, wo also das Verhältnis zum Vorhof fehlt, eingeschlagen sind, von ת"ש, אר' und חכ' aber nicht שש. — Warum die Decke aus zwei Bahnen besteht, werden wir bald bei der Parochet sehen.

Die zweite Decke besteht aus Ziegenhaar. Auch dies ist noch Kleiderstoff, der gleichfalls (35 26) gewebt wird. Sie ist ein Zelt (אהל) für das Mischkan. Das משכן ist also nicht die Wohnung, sondern das Wohnende, etwas womit, nicht worin man ruht. Es ist ein Nomen analoger Bedeutung wie מגבלה, מגבעה, מרקחת. Nun begreifen wir erst völlig die Art, wie von ihm geredet wird. Das Mischkan ist für die heiligen Sachen das, was für einen Menschen das Kleid ist. Es umkleidet sie. Darum wird es nicht „auf die Balken" gelegt, diese sind nur dazu da, dem Mischkan oder Kleid des קדש Halt zu geben. Darum heißen die beiden Bahnen חברות, חוברת, מחברת mit קצות, wie die Schulterstücke des Ephod (28 7. 27). Erst das Ohel ist das, worin das משכן wohnt. Weil es nur für dieses da ist, wird es sogleich nach ihm gemacht, noch vor den Balken. Damit das משכן darin wohne, muß es von ihm völlig bedeckt werden, wonach die Maße eingerichtet sind. Die beiden Bahnen werden besonders geführt, denn erst ihre Verbindung heißt ein Zelt aufschlagen. Der vorderste Teppich ist אל מול פני האהל gefaltet. Wie wir (o. S. 181) ermittelt haben, bedeutet אל מול פני, daß das Subjekt dem Genitiv von פני den sinnvollen Abschluß gibt und sein mit dem Ganzen paralleles Endstück ist. Der vordere gefaltete Teppich bildet die Oberschwelle, an die die Tür gesetzt wird. פתח המשכן und פ' אהל מועד ist aber eine Hauptsache am Heiligtum.

Die Lederdecken sind lediglich zum Schutze. Leder wird nicht zu Kleidern verwandt, sondern höchstens zu (Schlaf-) Decken (Lev 11 32, 13 48. 49. 59, 15 17; Nu 31 20). Der Ohel wird 40 19 über das Mischkan „gebreitet" (ויפרש), wie Nu 4 6 ff. die בגדי שרד über die heiligen Stücke.

7. Die Parochet.

Ein sehr wichtiges Stück ist der Vorhang vor der Lade. Daß er lediglich zu ihr gehört, ist vielfach ersichtlich. Es sind in ihr dieselben Cherubimgestalten eingewebt, wie sie sich auf der Kapporet, und auch in der Mischkandecke fanden. In der Beschreibung 26 31 ff. hatte alles auf die Lade hingestrebt. Die Parochet sollte unter die goldenen Spangen der Mischkandecke kommen und alsdann sollte Mose dorthinein „von innerhalb der Parochet" die Lade der Edut bringen (v. 33). Die P. heißt geradezu פ׳ העדת (Lev 24 3), פ׳ אשר על (ארון) העדת (Ex 27 21, 30 6), wobei man auf die Präposition על achte. Was sie besagt, lehrt 40 3 וסכת על הארון את הפ׳. Dieser Ausdruck erinnert sofort an die Cherubim, welche mit ihren Flügeln סוככים על הכפרת (25 20), und wirklich ist ja auch die Parochet Cherubim-Arbeit. Nach dieser Funktion heißt sie פ׳ המסך 35 12, 39 34, 40 21; Nu 4 5, d. h. allemal, wenn sie nicht hängt oder erst aufgehängt werden soll. מָסָךְ kommt von סכך. Nu 3 31 heißt sie in derselben Kürze wie השלחן וג׳, הארון nur המסך gegenüber dem vorher (v. 25) genannten מסך פתח אהל מועד, da sie nunmehr mit diesem nicht verwechselt werden kann. Bloß פ׳ heißt sie 26 31 ff., 36 35, 38 27 (אדני הפ׳), 40 3. (22. 26); Lev 4 17 (16 2. 12. 15), 21 23; (Nu 18 7); nur Lev 4 6 פ׳ הקדש. Dort wird von außen etwas mit ihr vorgenommen (את פני פ׳).

Die Zugehörigkeit von Lade und Parochet wird auch dadurch dokumentiert, daß beim Abschlagen des Heiligtums die Lade mit der P. bedeckt wird (Nu 4 5) und nur sie gleich der Lade nebst Tisch, Leuchter und Altären zur Bewachung (3 31) und natürlich auch zur Last der Kehatiden, nicht der Gersoniden, wie die übrigen Zeuge des Mischkan auch die beiden andern Vorhänge (3 25 f, 4 25 f.), gehört.

Vor allem aber wird der Zusammenhang zwischen Lade und Parochet durch das Sühneblut von dem Opfer für כהן משיח und קהל (oder עדה) bewiesen (Lev 4 6. 17, 16 16). Dies steht am nächsten der Blutsühne an der Kapporet. Das ist der Grund für die völlig gleiche Wortbildung כַּפֹּרֶת—פָּרֹכֶת.

Die Parochet ist aus denselben Stoffen wie die Mischkandecke, nur daß שש der letzte ist. Denn sie gehört in das Innerste des Heiligtums, nach dem dann תכלת blickt. Auch sie hat Cherubim in חושב-Arbeit, so daß sie der Mischkandecke gleicht, sie setzt die

letztere vorn vor der Lade fort, so daß diese von allen Seiten, wie von einer himmlischen hohepriesterlichen Wacht von Cherubim umgeben ist. Aber die Parochet steht der Kapporet auch hinsichtlich der Cherubim näher (s. o. S. 195).

Die Lade mit der Edut hinter der Parochet macht das Mischkan zum Ohel Moed, wie man deutlich aus 40₂₀ ff. ersieht. Die Lade wird in das Mischkan gebracht, פרכת המסך davorgetan, so daß sie die Lade der Edut beschattet, und von jetzt an heißt der Raum, in den nun Tisch, Leuchter und Altar kommen, Ohel Moed.

Gewöhnlich sagt man, die Parochet teile das Zelt in zwei Räume: Allerheiligstes und Heiliges. Aber einen Raum, genannt Allerheiligstes (קדש קדשים) gibt es nicht, auch nicht ein קדש als Raum. Wir werden darüber s. v. קדש (IV, 13) sprechen. Der Raum, den man das Allerheiligste zu nennen gewohnt ist, heißt מבית לפרכת (26₃₃; Lev 16₂. ₁₂. ₁₅; Nu 18₇), und im Gegensatz hierzu der vordere Raum מחוץ לפ' (26₃₅, 27₂₁, 40₂₂; Lev 24₃). Die Parochet sondert die Lade von den übrigen Stücken ab, sie scheidet zwischen Gegenständen und Handlungen verschiedenen Grades der Heiligkeit. Zu diesem Zwecke soll sie 26₃₃ unter den Spangen angebracht werden, welche die beiden Bahnen der Mischkandecke verbinden. Wir haben gesehen, daß dies die Stelle war, wo sich das Ohel Moed im Verhältnis von 2 : 1 teilte. Um diese Abteilungen herzustellen, besteht das Mischkan aus zwei Bahnen. Denn die je $1^1/_2$ Ellen breiten 20 Bretter der Längswände machen an dieser Stelle keine Teilung. Die zwanzigste Elle ist mitten auf dem 14ten Brett zu Ende. Aber hätten dann nicht lieber 30 Bretter zu je 1 Elle Breite angeordnet werden können? Aber abgesehen von anderen Gründen wollte der Verfasser das Ohel Moed nicht an den Balken teilen, damit er indem er die Balken durchgehen läßt, aber die Mischkandecke teilt, sowohl die Einheit des ganzen Ohel Moed, als auch die Selbständigkeit jedes der beiden Teile erziele. — Die Spangen sind Gold, die Schleifen תכלת, beides Symbole der Heiligkeit.

8. Der Zeltvorhang.

Er besteht gleichfalls aus תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר, ist aber מעשה רוקם und ohne Cherubim, auch ruhen seine Säulen auf erzenen Untersätzen. Er muß aus allen diesen Stoffen bestehen, weil er ein integrierender Bestandteil des Ohel Moed ist, nämlich für Handlungen, welche vor demselben mit Hinblick auf seinen

Inhalt vorgenommen werden. Aber weil diese Handlungen draußen im Vorhof vorgenommen werden, sind die Untersätze von Erz. Da er mit dem Gold der heiligen Stücke nichts zu tun hat, so ist er nicht מעשה חושב und da er sie nicht mehr bewacht, nicht מעשה כרובים. Er ist der Vorhang in dem für den Kultus so wichtigen Eingang des O. M. (פתח א"מ). Bei der Anfertigung 26 36, 36 37 ist er מסך לפתח האהל, in der Aufzählung der für ein Mischkan zu verfertigenden Stücke (35 15) מ' הפתח לפתח המשכן, bei der Aufstellung des Mischkan (40 5. 28) מ' הפתח למשכן, aber bei der Ablieferung der fertigen Stücke für das Ohel Moed מ' פתח האהל (39 38) und im Dienste der Leviten (Nu 3 25, 4 25) מ' פתח אהל מועד im Gegensatz zu מ' פתח החצר (3 26) und (4 26) החצר (שער) מ' פתח.

Die Anbringung wird 40 6. 28 durch וישם, ושמת ausgedrückt, da er das Ohel Moed definitiv abschließt.

9. Der Brandopferaltar.

Auch dieses Stück ist von Schittimholz, aber nicht mit Gold sondern mit Erz überzogen. Um die Symbolik dieses Metalls zu verstehen, brauchen wir uns nur zu fragen, worin sich der Brandaltar nach seinem Zweck von den Stücken des Ohel Moed unterscheidet. Der Raum hinter der Parochet war die Stätte der Genußenthaltung, der vor der P. (das Panim) der Ort der rein vegetabilischen Darbringungen und der Ahroniden. Der Brandaltar ist das Feld der Priester (כהנים), auf ihm ist das beständige Feuer, welches alle Arten von Opfern, auch und vornehmlich der tierischen verzehrt, der Raum, in dem er steht, ist der Sammelplatz auch der Israeliten, wenn sie nur „rein" sind. Von seinen Opfern essen die männlichen Ahroniden den Rest der Mincha, das Sühn- und Schuldopfer im Vorhof (Lev 2 10, 6 9. 19, 7 6; Ex 29 13 f.; Lev 8 31, 10 12; Nu 18 9 f.), die Schelamim essen sowohl Priester als Laien, Männer und Frauen, sofern sie nur rein sind, an jedem reinen Orte (Lev 7 19, 10 14; Nu 18 11 ff.). Demnach ist Erz das Symbol der aus der Heiligkeit entlassenen Reinheit, des durch das Heiligtum geweihten Lebens außerhalb des Heiligtums (Leben = Essen). Deshalb ist alles Metall in dem um das Heiligtum liegenden Vorhof Erz, selbst die nach außen gesteckten Pflöcke, wie aus diesem Grunde 27 19 angegeben wird. Als ein Tisch, der Speise darbietet, muß der Altar nach der Meinung des Verfassers auch oben mit Erz überzogen gewesen sein. Die Befürchtung, daß es dann

leicht durchbrannte, hat hier, wo es sich nur um den Ausdruck symbolischer Gedanken handelt, kein Gewicht. Gerade die obere Platte macht ihn zu einem Speisegerät. Auch sonst kennt das Kultusgesetz als Gerät, in dem man Fleisch kocht (durch Feuer zum Genuß bereitet), außer כלי חרש nur כלי נחשת (Lev 6 21).

Obgleich auch andere Opfer auf ihn kommen, heißt dieser Altar doch nur מזבח העולה, weil nur in der 'Ola sein Sinn rein zum Ausdruck kommt; alles, was Menschen von Opfern essen dürfen, bekommen sie nur „durch das Verdienst" der 'Ola.

Aber noch wichtiger denn als Feuerstätte ist der Altar als Empfänger des Blutes. Dieses Blut nun kommt niemals auf den Altar, so daß sich schon dadurch die dem Geist des ganzen Gesetzes hohnsprechende Ansicht widerlegt, das Blut werde Gott, wenn auch nur symbolisch, zum Verzehren dargeboten. Kaum ein Zug ist in der Thora so scharf ausgeprägt wie die Blutscheu. Wir haben uns hier mit dem Ritus und der Symbolik des Blutes noch nicht zu beschäftigen, aber Einen Punkt müssen wir bereits hervorheben, weil er die Gestalt des Altars betrifft. Das Blut der niederen Sühnopfer kommt an die Hörner des äußeren, das der höheren an die des inneren Altars und von diesen Hörnern wird bei beiden Altären mit allem Nachdruck betont, daß sie aus ihnen d. h. aus Einem Stück mit ihnen gemacht sein sollen. Das ganze Opfer ist Eins. Es gibt nicht ein besonderes Gerät für die vom Feuer zu verzehrenden Teile, die אשים und den ריח ניחוח, und ein besonderes für das zur Sühne hingegebene Blut. Denn es gibt in dieser Religion keine Scheidung in dii superi, zu denen jene aufsteigen, und dii inferi, denen das apotropäische Blut zum Aufsaugen hinabgegossen wird. Es gibt nur Einen Gott. Dies ist auch der Grund, weshalb der Räucheraltar keine eigenen Geräte hat. Damit im Panim auch das Sühnopfer und Ahron in seiner Eigenschaft als Sühnepriester aus dem Stamme Levi vertreten sei, ferner zum Unterschied in der Behandlung der Sühnopfer für den geweihten Priester und die Gemeinde von denen einer Privatperson ist ein zweiter Altar eingesetzt. Aber damit dieser Altar nicht selbständig werde und die Idee, daß es ein anderer Gott sei, dem man opfere, ein anderer, den man zu versöhnen habe, Raum gewinne, hat er keine eigenen Geräte, besonders kein eigenes Feuer. Da nun nur für den Versöhnungstag angeordnet wird, daß das (allerdings für das Allerheiligste bestimmte) Räucherwerk auf Kohlen vom Brand-

altar gelegt werden soll, so ist es nach 30 7 f. wahrscheinlich, daß das Feuer für das Räucherwerk vom Leuchter genommen wurde. Dies wäre der Sinn der Bestimmung, daß Ahron das Räucherwerk verbrennen soll, wenn er die Lampen morgens zurechtmacht, d. h. ehe sie auslöschen, und gegen Abend, nachdem er sie angezündet hat. Dies wäre ferner der Zweck der מחתות des Leuchters. Die Schalen mit dem Räucherwerk aber gehören zu den Geräten des Tisches, so daß der Räucheraltar von seinen beiden Nachbarn abhängig ist. Daß aber der Gott des Tisches und Leuchters für einen andern als den des Brandaltars gehalten werde, ist keine Gefahr. Auch sind danach die Lampen an Feuer vom Brandaltar, das uranfänglich vom Himmel gekommen war (Lev 9 24), angezündet worden. Es würde aber auch den Grundgedanken nicht alterieren, wenn man annähme, daß erst das Räucherwerk mit Feuer vom Brandaltar und dann die Lampen angezündet worden sind. Darum braucht z. B., um einen mit einem Leibesfehler behafteten Ahroniden von jedem Dienst, auch den im Oheł Moed auszuschließen, Lev 21 23 nur gesagt zu werden: (zur Parochet darf er nicht kommen) und an den Altar nicht treten. Darf er nicht an den Brandaltar treten, dann kann er auch weder die Lampen anzünden noch räuchern. Die Auflegung der Brote war aber keine priesterliche Funktion. Wegen jener Lehre von demselben Gott, vor dem man opfert und mit dem Blute sühnt, kommt gerade das Sühneblut oben hin. Deshalb auch werden die Kohlen für das sühnende Räucherwerk auf dem inneren Altar vom äußeren genommen und umgekehrt der Rest des Blutes, das an die Hörner des inneren kam, an den Grund des äußeren geschüttet.

Der Altar soll 40 6 in A bei dem Befehl der Aufrichtung des Mischkan לפני פתח משכן אהל מועד getan werden (נתת, denn in A שום nur von dem Vorhang, der das Mischkan und den Vorhof, der alles abschließt). In B 40 29 nicht וישם, sondern mit auffallender Inversion וא׳ מזבח העולה שם פתח משכן א״מ. Mit der Aufstellung des Altars nämlich sind wir bei dem Endzweck von c. 40 angelangt (vgl. auch oben zu 26 1). משכן und מזבח sind es, die sich entsprechen sollen. Der Altar heißt המזבח schlechthin, denn da מ׳ Schlacht- und Opfergerät heißt, so kommt nur diesem Altar der Name vorzugsweise zu. Wo er aber in Gegensatz zu dem Räucheraltar steht, da heißt er מ׳ העולה: 30 28 (27), 31 9 (8), 35 16 (15), 38 1 (37 25), 40 6 (5). 10 (ibid.) 29 (26); Lev 4 7. 10. 18. 25. 30. 34 (7. 18) — מ׳ הנחשת heißt er 38 30 bei der Aufzählung aller Stücke aus Erz und 39 29 im Gegensatz zu v. 38 מ׳ הזהב.

10. Waschbecken und Untersatz.

Wir sahen, wie wortkarg A bei der Beschreibung dieser beiden Stücke war. Um so ausführlicher spricht er sich über die Verwendung aus. Wider alle Gewohnheit beginnt der Absatz (30 18) sofort mit der Angabe des Zweckes: „Du sollst ein Becken von Erz und seinen Untersatz von Erz machen, zum Waschen (לְרָחְצָה) und sollst ihn (nicht „sie"!) zwischen das Ohel Moed und den Altar tun und sollst dahinein Wasser tun. Und es sollen Ahron und seine Söhne daraus ihre Hände und ihre Füße waschen. Wenn sie ins Ohel Moed gehen, sollen sie mit Wasser waschen und nicht sterben oder wenn sie zum Altar treten, Dienst zu tun, Feueropfer zu räuchern für Gott. Sie sollen ihre Hände und ihre Füße waschen und nicht sterben; und es sei ihnen eine ewige Satzung ihm und seinen Nachkommen in allen Geschlechtern."

Das Becken ist also zum Waschen und um des Wassers willen da. Man beachte ferner, daß das Hineintun des Wassers erst erwähnt wird, nachdem die Stellung des Beckens angegeben ist und das Wasser dorthin שמה (vgl. 26 33, 40 3 von der Lade) nicht in das Becken אל oder לתוכו getan wird. Es ist also nicht so sehr das Becken als das Wasser, welches zwischen Ohel Moed und Altar steht. Und zwar steht es zwischen ihnen, weil es der Vorbereitung für den Dienst an beiden dient. Darum ist das Becken von Erz wie die den Übergang bildenden Untersätze unter die Säulen des Türvorhangs des Ohel Moed und der Altar. Waschen ist das Symbol der Reinheit vor dem Opfer. Aber sieht man genau zu, dann erscheint es fraglich, ob nur die Waschung der Hände und Füße vorgeschrieben wird. Denn sowohl 30 20, 40 30 ff. heißt es für das Nahen an das Ohel Moed und das Herantreten an den Altar nur ירחצו מים, was sonst stets ein Baden des ganzen Körpers bedeutet. Doch lassen wir dies jetzt unerörtert, da es in das Opferwesen gehört.

Was ist nun aber der כן des כיור? Wir haben bisher immer übersetzt: „sein Untersatz". Denn allgemein glaubt man, es sei ein Untersatz gewesen, auf den das Becken gestellt wurde. Das kann nicht richtig sein, da es den Grundsätzen des Verfassers widerspräche, einen Gegenstand zu nennen, der keine eigene kultische Bedeutung hat. Der כן ist allerdings ein Untersatz, aber nicht für das Becken, für das er ganz überflüssig ist, sondern für die Füße

der Priester, eine Fußbank. Denn es würde den Sinn des Waschens zerstören, wenn sie, um mit reinen Füßen auf dem Boden des Heiligtums zum Ohel Moed und Altar zu treten, ihre Füße auf demselben Boden waschen würden. Sie treten vielmehr auf den כן, waschen dort ihre Füße und treten nun mit reinen Füßen auf den Boden.

Nur der כיור enthält das Wasser (ממנו), nur er wird daher 30 18 (אתו), 40 7 (ונתת את הכיור) 30. (וישם את הכ') zwischen Ohel Moed und Altar gesetzt.

Die Bestimmung des Waschbeckens wird 40 30 ff., als das Mischkan von Mose aufgestellt wird, wiederholt. Schon das ist auffallend, aber noch auffallender die Differenz im Ausdruck: ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו, v. 32. ירחצו. Die Kritiker wissen weder mit Mose noch mit den Verbalformen etwas anzufangen und erklären daher, was ja immer das Bequemste ist, v. 31 f. für einen „unechten Einschub“ aus 30 19 f.[1] Dabei haben sie aber eine andere Differenz gar nicht beachtet, die noch viel wichtiger und von so großer Tragweite ist, daß dadurch erst die ganze Veranstaltung Ex 39 — Nu 10 klar wird. Ex 30 20 heißt es בגשתם אל המזבח, aber 40 32 בקרבתם אל המ·. Nun bedeutet קרב stets zum ersten oder einzigen Mal herantreten, heranzutreten wagen, herantreten dürfen oder nicht dürfen (Ex 36 2; Lev 9 5. 7. 8, 10 4. 5, 16 1, 21 17. 18, 22 3; Nu 1 51, 3 10. 38, 17 5. 28, 18 3. 4. 7). Also wird das Heiligtum Ex 40 durch Mose lediglich zum Zweck der Offenbarungen Lev 1 ff. und der Einweihung der Ahroniden, 8—10, bei der Mose zum ersten und einzigen Male als Priester fungiert (daher die Tempora רחצו, וירחצו, es sollten = werden waschen) aufgestellt wird, daher denn Israel und das Heiligtum sofort nach Beendigung aller Einweihungsfeierlichkeiten aufbrechen (Nu 10 11). Es geht ferner daraus hervor, daß Ex 29 38 ff. (vgl. Nu 28 6) nur das Tamid während der Einweihungszeit meint und während der Wüstenwanderung sonst weiter kein Opferdienst stattfand, und daß das Hauptaugenmerk des Stiftshüttengesetzes nicht das stehende sondern das wandernde Heiligtum ist.

Becken und Fußbank gehören also zu den heiligen Stücken. Wenn wir aber zu Nu 4 kommen, wo die heiligen Stücke eingepackt werden, scheinen Becken und Fußbank zu fehlen! Und doch ist es bei der unvergleichlichen Sorgfalt des Verfassers ausgeschlossen, daß er sie vergessen haben sollte. Es sind die nach dem goldenen und vor dem kupfernen Altar besonders eingepackten Dienstgeräte:

[1] S. Dillmann.

כל כלי השרת אשר ישרתו בם בקדש. v. 12. Als solche werden sie auch 3 31 unter der משמרת הקדש der Kehatiden aufgezählt, nach Lade, Tisch, Leuchter und Altären וכלי הקדש אשר ישרתו בהם und sie sind es auch, von denen es Nu 18 3 heißt: אך אל כלי הקדש ואל המזבח לא יקרבו ולא ימתו. Darum war 30 20 hinzugesetzt לשרת. Denn Becken und Fußbank haben an sich keine selbständige Bedeutung, sie sind nur für das Wasser da. Nur sie sind כלים, aber niemals heißen die andern Hauptstücke so.

11. Der Vorhof.

Der Vorhof besteht aus Umhängen von שש. Es ist unter den Zeugen, was das Erz unter den Metallen, Symbol der Reinheit in heiligen Dingen. Nur der Vorhang ist תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר, darin ist er der Parochet und dem Zeltvorhang, — מעשה רוקם, darin nur dem letzteren gleich. Es ist eine gerade Linie, welche von der Lade bis zum letzten Vorhang führt und die Richtung bezeichnet, die aller Kultus zu nehmen hat.

Nicht bloß der Vorhang, sondern alle Umhänge sind an den Säulen befestigt, denn der Sinn des Vorhofs ist nicht, einen geschlossenen Bau herzustellen und etwas zu enthalten, sondern einen Eingang und eine Grenze für das Mischkan zu machen. Es ist nicht einmal richtig, חצר mit Vorhof zu übersetzen, es ist ein Umhof mit einem Vor-, einem Hinter- und zwei Seitenhöfen. סביב herumzugehen ist sein Zweck (38 16. 31, 40 8. 33; Nu 3 37, 4 26). Er ist (Ex 27 9) ein חצר המשכן und nur 40 33 wird er aufgerichtet (חקים, v. 8 ושמת) סביב למשכן ולמזבח vgl. Nu 3 26, 4 26. Daher steht, kultisch geredet, nichts in dem Vorhof, auch Altar und Waschbecken nicht. Der Altar wird vielmehr vor das Mischkan gesetzt, das Becken zwischen Ohel Moed und Altar und dann um alles der Chazer getan (40 29 f. 33). Nur Eine Handlung wird im Ch. vorgenommen: das Essen der Mincha und des Chattat (Lev 6 9. 19), aber dann heißt er חצר אהל מועד, denn dadurch ist er מקום קדוש (ebd.). —

Der Vorhang des Vorhofs heißt מסך שער 35 17, 38 18, 40 8. 33 und החצר 27 16 = 39 40 natürlich מ' לשער הח' nur Nu 3 26 מסך פתח הח' im Gegensatz zu מסך פתח אהל מועד 3 25 und 4 26, vielleicht weil es sich nicht um die משמרת des stehenden, sondern die עבודה des zu tragenden Heiligtums handelt, oder auch um beides zu verbinden מסך פתח שער החצר.

Das sind die Stücke, aus denen das Heiligtum besteht. Überdenkt man die Zahl, so wird man die Vorstellung, daß es auf einen komplizierten Kultusapparat von höchstem Reichtum und Prunk abgesehen sei, doch wohl endlich aufzugeben haben. Worin besteht denn der ganze Apparat? Da gibt es: eine Lade, einen Tisch, einen Leuchter, zwei Altäre, ein Waschbeken und eine Fußbank. Diese Dinge stehen in einem bedeckten Brettergerüst, der Altar unter freiem Himmel, ringsherum Umhänge an Stangen. Das ist alles. Die kleinste christliche Dorfkirche hat einen komplizierteren „Apparat". Der Verfasser beschränkt sich ausschließlich auf die für den Kultus und seine Symbolik bedeutsamen Teile, ohne ein Wort oder auch nur einen Buchstaben zu verschwenden. Um so tiefer und schöner ist der Sinn des Ganzen und der Einzelheiten. Alles strahlt in Reinheit und Heiligkeit. Das ist die Pracht dieses Heiligtums.

12. משכן und אהל מועד.

Nach den Beschreibern und Erklärern des Stiftszeltes wird dasselbe bald משכן, bald אהל מועד oder auch anders genannt, wie es dem Verfasser gerade einfiel. Noch niemand hat sich die Mühe gegeben, zu untersuchen, ob der Wechsel des Ausdrucks beabsichtigt ist und nach welchen Grundsätzen er erfolgt.

Mischkan heißt das Brettergerüst mit seinen Decken als Bauwerk, als Bekleidung der in ihm befindlichen Dinge, in engerem Sinne die das Kleid bildende erste Decke; Ohel Moed als gottesdienstlicher Bau und Raum in Form eines Zeltes, in dem der Moed erfolgt, d. h. Gott sich (auf Einladung durch das Opfer) einstellt. Daher werden Bestimmungen, welche an einem Bauwerk als solchem haften, nur vom Mischkan, nicht vom Ohel Moed ausgesagt.

Ich gebe hier eine Liste aller Ausdrücke, die a. vom משכן, b. vom אהל מועד vorkommen und versehe diejenigen, die sich nur bei dem einen, nicht bei dem andern Wort finden, mit einem Stern.

a. משכן

1) עשה את המ' 26 1, 35 11, 36 8
2) *קרקע המ' Nu 5 17
3) (למ') *קרשי המ' 26 15. 17. 18. 26 f., 36 20. 22. 23. 31. 32; Nu 3 36, 4 31
4) *יריעות המ' 26 1. 6, 36 13; Nu 4 25

5) אהל על המ' * 26 7, 36 14, 40 19
6) יתדות המ' * 35 18, 38 20. 31
7) היה המ' אחד * 26 6, 36 13
8) תבנית המ' * 25 9
9) כלי המ' 25 9, 27 19 (39 40), 40 9; Nu 1 50, 3 36
10) כל אשר במ' * 40 9; Lev 8 10; Nu 4 16
11) הביא את המ' * 39 33
12) צלע המ' * 26 20. 26. 27. 35, 36 25. 31. 32
13) צדי המ' * 26 13
14) ירך המ' * 40 22. 24; Nu 3 29. 35
15) ירכתי המ' * 26 22, 36 27
16) מקצעת המ' * 26 23. 24, 36 28. 29
17) ראש המ' * 26 24, 36 29
18) אחורי המ' * 26 12
19) פתח המ' 35 15, 40 5. 28. 2
20) לפני המ' (חנה) Nu 3 38, (הקריב) Nu 7 3
21) אחרי המ' * Nu 3 23
22) סביב למ' (חנה) Nu 1 50
23) הביא את הארון אל המ' * 40 21
24) משח את המ' 40 9; Lev 8 10
25) קדש את המ' 40 9; Lev 8 10
26) היה קדש המ' * 40 9
27) כבוד יי' מלא את המ' * 40 34. 35
28) הענן על המ' 40 36. 38; Nu 9 18. 19. 20. 22
29) חנה המ' * Nu 1 51
30) נסע המ' Nu 1 51
31) פקודי המ' * 38 21; Nu 4 16 (פקדת)
32) הקים את המ' * 26 30, 40 17. 18; Nu 1 51, 7 1, 9 15, 10 21
33) הוריד את המ' * Nu 1 51, 10 17
34) עבדת המ' 27 19, 39 40; Nu 3 7. 8. 36
35) נשא את המ' Nu 1 50, 10 17
36) חצר המ' 27 9
37) הח' סביב (אשר על) למ' (ולמז') 40 33; Nu 3 26, 4 26

משכן יי'

הקריב קרבן 17 4, בטמאם את משכני אשר בתוכם Lev 15 31
עבדת מ' Nu 16 9, וניתתי משכני בתוככם 26 11, ליי' לפני מ' יי'
טמא את מ' יי' 19 13, הקרב אל מ' יי' 17 28, יי'
שמרי משמרת משכן יי' 31 30. 47

משכן העדת

כל כליו וכל אשר לו Nu 1 50
פקודי מ' הע' 38 21, Nu 1 50 (הפקד על)
משמרת מ' הע' Nu 1 53
חנה סביב ל' Nu 1 53
נעלה הענן מעל Nu 10 11
(המ' לאהל העד' Nu 9 15)

b. אהל מועד

1) עשה את א"מ 31 7
2) כלי א"מ Nu 3 8
3) פתח א"מ 29 4. 11. 32. 42, 38 8. 30, 40 12; Lev 1 3. 5, 3 2, 4 4. 7. 18, 8 3. 4. 31. 33. 35, 10 7, 12 6, 14 11. 23, 15 14. 29, 16 7, 17 4. 5. 6. 9, 19 21; Nu 3 25, 4 25, 6 10. 13. 18, 10 3, 16 18. 19, 17 15, 20 6, 27 2
4) לפני א"מ 29 10; Lev 3 8. 13, 4 14; Nu 3 7. 38, 8 9
5) אל פני א"מ* Lev 9 5; Nu 17 8
6) קרב אל* Nu 18 22
7) אל נכח פני א"מ* Nu 19 4
8) לקח אל א"מ* Nu 11 16
9) פנה אל א"מ* Nu 17 7
10) יצא אל א"מ* (33 7) Nu 12 4
11) בא (הביא) אל א"מ* 28 43, 29 30, 30 20, 40 32. 35; Lev 4 5. 16, 6 23, 9 23, 10 9, 16 23; Nu 7 89, 31 54
12) התיצב בא"מ* Dt 31 14
13) היה בא"מ* Lev 16 17
14) הניח בא"מ* Nu 17 19
15) בא"מ* befindet sich: der Tisch 40 22
16) * „ „ der Leuchter 40 24
17) * „ „ der Räucheraltar 40 26; Lev 4 7. 18
18) * „ „ das Licht 27 21; Lev 24 3
19) * „ „ das Räucherwerk 30 36
20) * „ „ redet Gott zu Mose Nu 1 1 (מא'מ Lev 1 1, vgl. 7 89, 11 17, 12 4 ff., 14 10 f., 17 7 ff.) 20 6 f.; Dt 31 14 ff.
21) משח את א"מ 30 26
22) קדש את א"מ 29 44
23) כפר על א"מ* Lev 16 16
24) כפר את א"מ* Lev 16 20. 33
25) כסה הענן את' 40 34; Nu 17 7

26) כבוד יי׳ נראה בא״מ * Nu 14 10
27) נסע א״מ Nu 2 17
28) משמרת א״מ * Nu 3 7 (לפני), 18 4
29) משמרת בא״מ * Nu 3 25
30) עבד את א״מ * Nu 8 15
31) עבדת א״מ 30 16, 35 21; Nu 4 30, 7 5, 8 24, 18 6. 21. 23
32) עבד בא״מ * Nu 4 37. 41
33) עבדה בא״מ * Nu 4 4. 23. 28. 31. 33. 35. 39. 43, 8 19. 22, 18 31
34) מלאכת א״מ * 35 21
35) מלאכה בא״מ (עשה) * Nu 4 3
36) שרת בא״מ * Nu 8 26
37) נשא את א״מ Nu 4 25
38) משא בא״מ * Nu 4 15. 47
39) בין א״מ ובין המזבח * 30 18, 40 7. 30
40) אכל בחצר א״מ * Lev 6 9. 19
41) חנה סביב לא״מ Nu 2 2

אהל העדת

משכן לא״ה Nu 9 15, לפני 18 2, בא אל v. 23, הניח ב׳ Nu 17 22

משכן אהל מועד

פתח 40 6. 29
הקים 40 2
עבדת 39 32, לא״מ 39 40.

Demnach lassen sich z. B. materiale Bestandteile und Bezeichnungen von Himmelsrichtungen nur vom und am משכן aussagen. Nur das מ׳ hat einen Fußboden, Balken, Teppiche, Pflöcke — eine Gestalt, Seiten, Flanken, Ecken, nur das Mischkan kann aufgerichtet oder abgebrochen werden. Hingegen geht man nur ins Ohel Moed oder bringt etwas hinein, und nur in ihm wird ein Dienst verrichtet. Auch wo ein Ausdruck von beiden gebraucht wird, findet stets eine überlegte Unterscheidung statt. Von besonderer Wichtigkeit ist für den Kultus פתח א״מ. Wenn sich auch פ׳ המ׳ findet, so ist das an allen Stellen nur in bezug auf den abschließenden Vorhang der Fall, der bereits auf den dem Mischkan koordinierten Altar verweist. Wenn wir Nu 3 18 lesen, daß Mose, Ahron und seine Söhne לפני א״מ lagerten, so ist das eine emphatische Erklärung zu לפני המשכן קדמה, welches dem "אחרי המ׳ v. 23, ירך המ׳ תימנה v. 29, ירך ה׳ צפונה v. 35 entsprach. Die Stammesfürsten bringen ihre Gaben Nu 7 3 לפני יי׳ = לפני המ׳, die Leviten aber werden לפני א״מ gebracht, denn dem O. M.

soll ihr Dienst gelten. עבדת המ׳ findet sich nur nach voraufgegangenem א׳מ, נשא א׳מ steht im Gegensatz zu נשא את המ׳, hingegen חנה סביב לא״מ nur, wenn die gottesdienstliche Bedeutung des Bildes eingeprägt werden soll, ebenso חצר א״מ nur als gottesdienstlicher Ort.

Die Wahl des Ausdrucks ist an jeder Stelle von derselben Genauigkeit, die den Verfasser überall auszeichnet.

13. קֹדֶשׁ und מקדש.

Wie wir bereits bemerkten, gibt es keinen Raum, genannt קדש, ebensowenig ein „Allerheiligstes" als Raum. ק׳ bezeichnet stets die Eigenschaft der Heiligkeit und Gegenstände oder Personen von dieser Eigenschaft. — Das Weiheöl heißt שמן משחת ק׳, insofern es die Eigenschaft der Heiligkeit verleiht (30_{25-31}, vgl. 37_{29}; Nu 35_{25}), mit ihm gesalbt ist das Mischkan und sein Inhalt ק׳ (40_{9}), auch das Räucherwerk ist schon an sich ק׳ ($30_{35.37}$), ק׳ sind Priester (Lev 21_{6}) und alle Gaben und Abschätzungen (28_{36}, 39_{30}; Lev 19_{24}, 23_{20}, $27_{9.10.14.21.23.30.32.33}$; Nu 18_{17}), ק׳ wird gegessen ($29_{33.34}$; Lev $22_{10.14}$; Nu 6_{20}, 18_{10}, vgl. Lev 12_{4}, 19_{8}). Die Israeliten sollen אנשי ק׳ sein (Ex 22_{30}), ק׳ sind Sabbat und Feste (Ex 16_{23}, $31_{14.15}$, 35_{2}, — מקרא ק׳ Ex 12_{16}; Lev $23_{2.3.4.7.8.21.24.27.35-37}$; Nu $28_{18.25.26}$, $29_{1.7.12}$; — Lev 25_{12}). ק׳ יהיה לכם bedeutet immer, daß etwas den Israeliten verboten ist (das Weiheöl 30_{32}, das Räucherwerk 30_{37}, der Sabbat $31_{14.15}$, 35_{2}, die מקראי ק׳, das Jobel Lev 25_{12}).

Der Plural קדשים bedeutet stets die heiligen Opferanteile, wofür vorläufig die Stellen Ex 28_{38}; Lev 21_{22}, $22_{2.3.4.6.7.12.15.16}$; Nu $5_{9.10.15}$, $18_{8.9.19.32}$ angeführt sein mögen.

Von קֹדֶשׁ wohl zu unterscheiden ist הַקֹּדֶשׁ das Heilige. Was damit gemeint ist, ersieht man am deutlichsten da, wo von dem Dienst der Leviten gehandelt wird. Nachdem Nu 4 die Einpackung der Lade, des Tisches, des Leuchters und der Altäre beschrieben ist, fährt v. 15 fort: Und nachdem Ahron und seine Söhne damit zu Ende sind לכסות את הק׳, sollen die Kehatiden kommen, um zu tragen, aber sie sollen das הק׳ nicht anrühren (erst recht nicht die Israeliten Nu 8_{19}), ja sie sollen nicht einmal mitansehen, כבלע את הק׳. Demnach bezeichnet הק׳ die Stücke: Lade, Tisch, Leuchter, beide Altäre, Waschbecken und Fußbank, den heiligen „Apparat". Danach heißen die Kehatiden שמרי משמרת הק׳ (Nu $3_{28.32}$), ihr Dienst עבדת הק׳ (Nu 7_{9}). Nur die Anfertigung dieser Dinge und ihres nötigen Zubehörs heißt מלאכת הק׳ (36_{4}, 38_{24}), מ׳ עבדת הק׳ ($36_{1.3}$), die Gaben dazu

תרומת הק' (36 6). Dabei kann noch besonders unterschieden werden: die Lade — Tisch, Leuchter, Räucheraltar — Brandaltar. So heißt die Obhut der Leviten Nu 18 5 משמרת הקדש ומ' המזבח. Unter den כלי הק' sind Nu 3 31 sicher, 18 3 wahrscheinlich das Waschbecken mit der Fußbank zu verstehen, 31 6 kann ich nicht befriedigend erklären. — Lev 10 18: das Blut ist nicht gebracht worden אל הק' פנימה. Die silbernen Untersätze heißen 38 27 אדני הק' im Gegensatz zu אדני פתח א"מ v. 30. Lev 10 4 ist פני הק' vielleicht nur die Lade, מקום הק' der Ort, wo die heiligen Sachen stehen (Lev 10 17, 14 13). So heißt בא אל הק' nie: ins Heiligtum hineingehen, sondern hineingehen zum ק' (28 29. 35; Lev 16 2. 3. 23). שרת בק' nicht: im Heiligtum Dienst tun, sondern am Heiligtum (28 43, 29 30, 35 19, 39 1. 41; Nu 4 12), כפר בק' nicht an, sondern mit den heiligen Sachen Sühne vollziehen (Lev 6 23, 16 17. 27), על הק' für sie (Lev 16 16), את הק' sie sühnen (Lev 16 20). Nur an zwei Stellen kann es zweifelhaft sein, ob בקדש nicht doch im Heiligtum bedeute: Lev 10 18 אכל בק' (vgl. v. 13 במקום קדוש) und Nu 28 7 נסך שכר בק'. Allein angesichts des sonst so konstanten Sprachgebrauchs ist die erste Stelle zu übersetzen: als vom קדש (vgl. 22 4). In der andern könnte man unter ק' ein heiliges Gefäß verstehen, wenn man nicht dafür כלי zu erwarten hätte. Übrigens ist bei הק' vornehmlich an die durch das Heilige zu vermittelnde Sühne gedacht.

Wenn הק' der heilige Apparat ist, so bezeichnet ein davor stehendes Nomen einen dazu gehörigen Gegenstand. So שמן הק' (Nu 35 25), נזר הק' (29 6, 39 30; Lev 8 9). Die Kleider Ahrons (und seiner Söhne) heißen, solange sie noch nicht gemacht oder angelegt sind, בגדי ק' (28 2. 4; Lev 16 4), sobald sie aber fertig sind und zum Gebrauch gelangen sollen, heißen die Kleider Ahrons und nur sie בגדי הק (29 29, 31 10, 35 19. 21, 39 41, 35 21, 39 1, 40 13; Lev 16 32). Der שקל הק' (nie שקל ק') ist der an den heiligen Stücken gemessene Sekel (30 13. 24, 38 25. 26; Lev 5 15, 27 3. 25; Nu 3 47. 50, 7 13 ff., 18 16).

Natürlich kann, wenn ק' ein einzelner heiliger (Opfer-) Gegenstand ist, ein solcher, wenn vorher von ihm die Rede war, im folgenden הק' heißen (Lev 5 16, 22 14).

Da קדשים im Plural immer nur die Opfer von abgeleiteter Heiligkeit bezeichnet, so kann קדש קדשים nur etwas sein, was nicht bloß gegenüber von חול, sondern auch von קדשים heilig ist. Da Nominativ und Genetiv in dieser Verbindung dasselbe Nomen sind, so sind jedenfalls beide קדש. Der Nominativ קדש kann von den קדשים

partitiv dasjenige herausheben, was von derselben Art der höchste Grad ist, oder auch die Urheberschaft bezeichnen, dasjenige, wovon die קדשים ihre Eigenschaft als ק' haben. In welchem Sinne und wem zum Nutzen oder zur Warnung etwas ק"ק sei, muß stets noch besonders ausgedrückt werden, wobei die feinsten Nüancen unterschieden werden.

Das Gebiet des Begriffes קדש ist der sinnliche Genuß, der Eigentümer alles ק' ist Gott, genossen wird es von den Ahroniden, denen es von Gott gegeben wird. ק'ק ist solch Eigentum Gottes, welches vom Altar genossen wird und vom Priester als der andern Hälfte des Altars. Der Altar ist es, der den Opferanteilen die Eigenschaft ק"ק verleiht. Aber nicht bloß der Altar ist ק"ק sondern auch der Inhalt des Ohel Moed. Und das ק' von ihnen allen, der letzte Ursprung der Erlaubnis, ק"ק zu genießen, ist die Kapporet, das Symbol der Sühne und Vergebung.

Nachdem der Altar mit dem Weiheöl und dem Opferblut geweiht ist, היה ק"ק, d. h. wie hinzugesetzt wird כל הנגע בהם יִקְדַּשׁ (29 37), d. h. alles Opfer- und Genießbare, was mit ihm in Berührung gekommen ist, wird dadurch zu ק' (30 29, [40 10]). Daher heißt es von dem, was die Priester von Mincha, Chattat und Ascham essen sollen: ק"ק הוא (Lev 6 10. 18. 22, 7 1. 6, 10 12. 17, 14 13). Sie gehören Ahron und seinen Söhnen מן האש (Nu 18 9), die Mincha und das Brot des Innern, zu dem deshalb auf dem Altar als אזכרה zu verbrennender Weihrauch gehört, מאשי יי' (Lev 2 3. 10, 24 9). Nur der Räucheraltar ק"ק הוא ליי' (30 10) gleich allem Cherem (Lev 27 28), das Räucherwerk ק"ק תהיה לכם (30 36). Demnach heißt Nu 18 10 בק' הקדשים תאכלנו natürlich nicht „im Allerheiligsten", was unsinnig wäre, sondern als ק"הק. Die Opferanteile מן האש sind nicht nur קדש, wie z. B. die Erstgeburt vom Vieh, sondern selbst קדשים gegenüber noch ק', so daß nur כל זכר יאכל אתו. Also heißt בק' הק' יא' als Hochheiliges (so auch Nachmanides), vgl. oben Lev 10 18 בַּק'.

Wenn nun Nu 4 4. 19 der Dienst der Kehatiden am Ohel Moed das ק'הק ist und dies die sieben heiligen Stücke begreift, so heißen sie so, weil sie es sind, die den קדשים ihren Charakter als ק' verleihen.

Nunmehr sind wir genügend vorbereitet, Ex 26 33 f. zu verstehen. „Und es scheide die Parochet für euch zwischen הקדש und קֹדֶשׁ הקדשים; und tue die Kapporet auf die Lade der Edut בק' הקדשים." Der erste Satz ist keine Aussage, sondern wie das hier zum ersten Mal vorkommende לכם (vgl. 30 9. 32. 36 f., 31 13 f.) zeigt, eine War-

nung und הבדיל heißt nicht eine räumliche Scheidung herstellen, sondern eine Unterscheidung des Wesens verschiedener Gegenstände mit Beziehung auf den Genuß lehren. Es gibt ein הבדיל בין הטמא ובין הטהור (Lev 11 47, 20 25), desgleichen בין הקדש ובין החול (10 10),[1] die Parochet soll die Unterscheidung machen בין הקדש ובין קדש הקדשים. Wie wir sehen, ist הק' der ganze heilige Apparat, insofern er zu Genießendes ק' macht, von diesem scheide die Parochet, die deswegen פ' הק' heißt (Lev 4 6), etwas ab, was jenem selbst wieder die Heiligkeit gibt, und das ist die Lade der Edut, genauer die Kapporet. Opfer, deren Blut an Parochet und Kapporet gekommen ist, dürfen überhaupt nicht gegessen werden. So ist die Parochet die Scheidung zwischen Genuß und Genußverbot (לכם) selbst von קדשים.

In v. 34 kann בק'הק schon deshalb nicht „im Allerheiligsten" heißen, weil sich ein direkter Widerspruch gegen 40 20 f. ergeben würde. Denn dann schiene an unserer Stelle die Kapporet erst aufgelegt zu werden, nachdem die Lade in den hintersten Raum gebracht und dieser durch den Vorhang abgeschlossen worden ist. Aber 40 20 heißt es ausdrücklich, daß Mose erst die Kapporet auf die Lade obenauf legt, dann die Lade in das Mischkan bringt und dann den Vorhang aufhängt. Überdies wird die Kapporet auf die Lade מלמעלה gelegt. בק"הק heißt als ק"הק. Die K. ist das ק"הק; also ähnlich wie Nu 18 10. Anders konnte der Verfasser die Sätze nicht ordnen. Erst beschreibt er die Parochet und ihre Anbringung, dann ihren Zweck, zwischen הק' und ק' הק' zu scheiden. Diesen erfüllt sie aber erst, nachdem etwas מבית לפ' hineingebracht ist, nämlich die Lade der Edut. Also mußte והבאת . . . . העדת dem Satze והבדילה vorausgehen. Erst jetzt kann von der Kapporet geredet und bemerkt werden, daß sie es ist, welche ק"הק macht.[2] — Es hätte doch auch schon längst auffallen sollen, daß gerade bei dem Dienst des einzigen Tages, an dem der Hohepriester in das sogenannte Allerheiligste hineingeht, Lev 16, von einem solchen nie gesprochen wird. Ahron geht immer nur אל הקדש und מבית לפרכת. —

[1] An diesen einzigen drei Stellen, wo zwischen mehreren Paaren geschieden wird (s. auch Ez 22 26), ist die Reihenfolge jedesmal a, b—b, a.

[2] Fälschlich Klostermann p. 57: „in 26 34 ist das richtige פרכת in das ähnliche, hier ungehörige כפרת verschrieben; jenes ist noch heute durch die Septuaginta erhalten." Man kann nicht (vgl. 40 3. 21) sagen: נתן את הפרכת על ארון; das hieße die Parochet auf die Lade legen. Hängen tut aber die P. schon v. 32.

Zum Verständnis des Wortes מקדש ist es erforderlich, erst diejenigen Stellen auszusondern, in denen es nicht einen konkreten Gegenstand bezeichnet. Lev 20₃; Nu 19₂₀ טמא את מקדש(ר) יי', von dem, der dem Molech opfert und dem, der, obgleich er durch Berührung eines Toten unrein geworden ist, sich nicht sühnt. „Mein Heiligtum verunreinigen" ist ein unmöglicher Gedanke. Es ist nämlich ein fundamentaler Grundsatz dieser Religion: ein Heiligtum Gottes kann durch niemand und nichts entweiht oder verunreinigt, d. h. seiner Heiligkeit beraubt werden. Was die Menschen damit machen können, ist, daß sie sich ihm gegenüber so benehmen, als wäre es חול oder gar טמא, und dadurch schuld sind, daß andere so davon reden, als wäre es nicht קדש; dies bedeuten die mittelbar kausativen Piel חלל und טמא. Aber auch dann bezeichnet מקדש nicht einen realen Gegenstand, sondern es ist ein Nomen act. wie משכן = שכינה, also „mein Heiligsein", Lev 20₃ parallel שם קדשי; ebenso Lev 21₁₂. — Lev 19₃₀: את שבתתי תשמרו ומקדשי תיראו, 26₂: את שבתתי תשמרו ומקדשי תיראו. Auch hier ist מ' nicht das Heiligtum, die heilige Stätte, sondern מ' ist der Sabbat selbst als קדש. Wäre שבת ohne Suffix, so würde der Verfasser gesagt haben את שבת קדשי, da er aber den Sabbat als Tag Gottes bezeichnen, aber auch auf קדש nicht verzichten will, so zerlegt er den Ausdruck und gibt jedem ein besonderes, für ihn passendes Verbum.

So heißt מקדש die Gesamtheit der sieben heiligen Stücke im Gegensatz zu dem sie bekleidenden משכן. So sind Nu 10₂₁ die Kehatiden die נשאי המקדש, die Gersoniden und Merariden v. 17 נשאי המשכן, Nu 3₃₈ lagern im Osten vor dem Ohel Moed; Mose, Ahron und seine Söhne als שמרים משמרת המקדש, daher ist Mose das בית אביך, das mit Ahron und seinen Söhnen את עון המ' tragen soll (18₁). Lev 21₁₂ der geweihte Priester soll sich auch beim Tode von Vater und Mutter nicht מן המקדש entfernen.

Ganz isoliert scheinen zwei Stellen zu stehen. Nu 18₂₉: die Leviten sollen an die Priester geben מכל חלבו את מקדשו ממנו und Lev 12₄: die Wöchnerin soll kein קדש anrühren und nicht in das Mikdasch kommen (ואל הק' לא תבוא). ק' sind heilige Genußmittel, das ist sicher. Aber was soll es bedeuten: sie soll nicht in das Heiligtum kommen? So viel ich sehe, gehen alle Erklärer darüber hinweg, und doch sind die Worte höchst auffallend. Eine Frau hatte im Heiligtum überhaupt nichts zu suchen, sie ging auch sonst nie hinein. Wozu also hier die Warnung? Aber wenn wir

uns in das praktische Leben hineindenken, dann verstehen wir nicht nur diesen Satz, sondern dadurch überhaupt erst die ganze Einteilung des Heiligtums. Denken wir uns ein Volksleben, mit tatsächlicher Geltung der Gesetze über קדש und חול, טהור und טמא. Wenn der Israelit seine Frucht einbrachte, so hatte er von allem einen Anteil (ראשית, תרומה, מעשר) an Gott abzugeben. Was er absonderte, war קדש, und auch das Ganze war, solange noch nichts abgesondert war, ihm zum Genusse verboten. Wenn ein Priester die heiligen Gaben empfing, so durfte jedes Mitglied seines Hauses davon essen, wenn es rein war (Nu 18 11. 13). Daher mußte jeder stets קדש von חול gesondert halten und mindestens in jedem Priesterhause mußte es einen besonderen Raum für קדש geben. Dieser Raum oder sein Inhalt hieß das Mikdasch. Den Haushalt insbesondere die Aufsicht über Küche und Keller hat die Frau. Aber wenn sie in den Wochen ist, so soll sie בִּדְמֵי טָהֳרָה sitzen bleiben. Sie soll kein קדש anrühren (geschweige denn essen), auch nicht einmal zum Mikdasch hineingehen (vgl. Lev 14 46 f.; Nu 9 14), denn es ist zwar דמי טהר, aber doch דמים. — Das ist vielleicht die ursprüngliche Grundlage der talmudischen Kontroverse, ob hier unter קדש nur Opfer oder auch Theruma zu verstehen sei (Makkot 14b, Jebamot 74b, Schebuot 7a).

Nach diesem Muster eines israelitischen Hauses ist das Stiftszelt eingerichtet; auch sein hinterster Raum, in dem das steht, was allen Genuß sanktioniert, heißt מקדש und weil das Ganze ק' ist, so heißt es Lev 16 33 מקדש הקדש. In dem Raum davor (dem Wohnraum, wo man Brot, die gewöhnliche Nahrung, aß) stehen Tisch und Leuchter. Und so wie vor dem Mischkan unter freiem Himmel der Altar steht, so wird in alter Zeit vor dem Hause (משכן) unter freiem Himmel der Altar gestanden haben, auf dem man opferte und neben dem man in großer Gastmahlzeit Fleisch aß.

Im Heiligtum ist hier מְקוֹם קָדוֹשׁ. Hier wird 29 31 das Fleisch des Widders der Einsetzung gekocht, hier die Mincha (Lev 6 9, 10 12), das Brot des Innern (מאשי יי Lev 24 9), das Fleisch des Chattat (6 19) und des Ascham (7 6) gegessen, und hier badet sich Ahron, nachdem er das Ohel Moed, wohin er mit dem Sühneblut gegangen war, verlassen hat (16 24), wie auch hier das Kleid gewaschen wird, auf das etwas von dem Blut des Sühnopfers gespritzt ist (6 20). —

Einen Namen für den ganzen vom Vorhof eingeschlossenen Raum, also für Ohel Moed + Vorhof, gibt es nicht.

14. Die Priesterkleider.

a. b. Ephod und Choschen

Das erste Stück der hohepriesterlichen Kleidung ist der Ephod, und mit ihm aufs engste verbunden ist der Choschen. Der Ephod hat zwei Schulterstücke und auf ihnen soll Mose zwei Schohamsteine in goldener Fassung anbringen. Es sollen auf ihnen die Namen der Kinder Israel eingraviert sein. 28 10: „Sechs von ihren Namen auf den einen Stein und die sechs übrigen Namen auf den zweiten Stein, nach ihrer Geburtsfolge. v. 12. Und setze (ושמת) die beiden Steine auf die Schulterstücke des Ephod als Steine des Gedenkens für die Israeliten und es trage Ahron ihre Namen vor Gott auf seinen beiden Schultern zum Gedenken."

Daß diese beiden Verse in B weggelassen sind, beweist, daß für den Sinn der Steine auch die Verteilung der Namen wesentlich ist. Daß die Steine es sind, welche den Schulterstücken Abschluß und Sinn geben, zeigt das Verbum ושמת an.

Was die Verteilung der Namen anbetrifft, so schreibt כתולדותם vor, daß sie nach der Reihenfolge der Geburt geordnet sein sollen und einerseits Levi dazu gehört, anderseits Joseph nicht in Ephraim und Manasse zerfällt. Dennoch herrscht über die Reihenfolge einige Differenz.

Ein Tannait (Sota 36a) ordnet so:

rechts: Juda, Ruben, Simon, Levi, Dan, Naphtali;
links: Gad, Asser, Isaschar, Sebulon, Joseph, Benjamin.

Er will also, daß Juda beginnt. R. Chanina b. Gamliel ordnet nach Ex 1 2 f.:

rechts: Ruben, Simon, Levi, Juda, Isaschar, Sebulon;
links: Benjamin, Dan, Naphtali, Gad, Asser, Joseph.

Maimonides (Hilchot kle Mikdasch IX 9):

rechts: Ruben, Levi, Isaschar, Naphtali, Gad, Joseph;
links: Simon, Juda, Sebulon, Dan, Asser, Benjamin.

Er geht also immer von rechts nach links über. Daß er Dan und Naphtali vertauscht, hat darin seinen Grund, daß (Sota ebd.) auf jeden Stein dieselbe Anzahl von Buchstaben (25, יהוסף) kommen soll.

Raschi (und so auch Josephus) ordnet nach Gen 29. 30:

rechts: Ruben, Simon, Levi, Juda, Dan, Naphtali;
links: Gad, Asser, Isaschar, Sebulon, Joseph, Benjamin.

Diese Reihenfolge stimmt am genauesten zu dem Wort כתולדותם, und שמות הששה הנותרים verbietet, jedesmal von einem Stein auf den andern überzuspringen. Wir haben somit auf dem einen Stein 4 Söhne der Lea, 2 der Bilha, auf dem andern 2 Silpa, 2 Lea, 2 Rahel. Die 2 Lea-Söhne sind die ihr von Rahel überlassenen.

Diese Steine soll Ahron auf seinen beiden Schultern tragen לפני יי׳ לזכרון, es sind אבני זכרון לבני ישראל. Mit den Namen trägt Ahron die Personen d. h. das ganze von Jakob abstammende Volk und die Sorge um es auf seinen Schultern. Die Steine stellen Ahron als den sorgenden Vater des Volkes dar. Die erste und wichtigste Pflicht des Vaters ist, seine Kinder zu ernähren. Das kann Ahron selbst natürlich nicht, aber die Steine auf seinen Schultern sind sein Gebet an Gott für die Israeliten, daß Gott ihnen gebe, was sie bedürfen. זכרון לבני י׳ לפני יי׳ ist wieder ein passivischer Satz, dessen Subjekt Gott und dessen Objekt Israel ist = damit Gott der Israeliten gedenke. Über diesen Sinn von זכרון läßt uns Nu 10 9 f. keinen Zweifel. Die Trompeten sollen dazu dienen: „daß, wenn ihr in Kriegsnot mit ihnen blaset, eurer vor dem Ewigen eurem Gotte gedacht werde (ונזכרתם לפני), und ihr vor euren Feinden gerettet werdet. Auch an euren Freudentagen und an euren Festen und Monatsanfängen, wenn ihr in die Posaunen stoßt bei euren Ganzopfern und Mahlopfern, sollen sie euch zum Gedenken vor dem Ewigen, eurem Gotte, sein (והיו לכם לז׳ לפני)." Das Trompetenblasen vertritt das Gebet des ganzen Volkes. Es ist in Kriegszeiten der Notschrei, an Freudenfesten der jauchzende Jubelruf ganz Israels. Der Pentateuch kennt weder ein Gebet der Gemeinde noch für die Gemeinde im Kultus. Das Einzige, was der israelitische Priester zu sprechen hat, ist ein Segen (Nu 6 22 ff.). Im übrigen verrichtet er alle Handlungen wortlos.[1] Dasselbe wie die in Not und Freude geblasenen Trompeten sind für gewöhnlich (nicht תמיד!) die Steine auf dem Ephod. Sie sind Ahrons stummes Gebet für die Kinder Israel, seine Kinder.

Als Bestimmung des Choschen mit den zwölf Steinen wird 28 29 f. angegeben: „Und es trage Ahron die Namen der Israeliten mit dem חשן המשפט auf seinem Herzen, wenn er hineingeht zu dem Kodesch (בבאו אל הק׳) לזכרון לפני יי׳ תמיד. Und tue in den Choschen

[1] S. mein: „Im Namen Gottes". Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament (Berlin 1903) S. 63 f.

des Rechts die אוּרִים und die תֻּמִּים und sie seien auf dem Herzen Ahrons בבאו לפני יי' und es trage Ahron das Recht der Israeliten auf seinem Herzen vor Gott beständig." Der letzte Satz ונשא ist eine Wiederaufnahme von ונשא v. 29. Es ist das משפט ב"י, das er mit den שמות ב"י auf seinem Herzen vor Gott trägt, und dies ist dann der Fall, wenn Urim und Thummim hineingetan sind.

Hier stehen wir vor dem rätselhaftesten Stück des Gesetzes. Was bedeutet der Choschen ha-mischpat, was die Urim und Thummim?

Der Choschen soll, wie man sich ausgedrückt hat, ein „Beutel mit heiligen Losen" oder eine „Orakeltasche" sein, was wahrscheinlich an den Zaubersack des indianischen Medizinmannes erinnern soll, wie man denn allerlei Parallelen von sibirischen Schamanen und ähnlichen Herrschaften beibringt. Die Edelsteine sollen nach populärer Vorstellung eine feiende Kraft haben, die Urim und Thummim können nur eine Art Fetische, Amulette oder Steine sein, und das Orakel wurde durch Schütteln oder Herauswerfen der Steine erholt.[1]

Hiergegen vorab zwei prinzipielle Bemerkungen. Es ist für den Pentateuch schlechterdings ausgeschlossen, an irgend eine Form heidnischer Mantik und Magie zu denken. Es ist ein Hauptunterschied der mosaischen Religion von allem antiken Heidentum und auch vom neuen Testament, daß sie ein Todfeind jedes magischen Zaubers ist. Es ist daher undenkbar, daß sie in das Zentrum des Kultus eine mantische Manipulation gestellt habe. Sodann ist das Herbeischleppen angeblicher außerisraelitischer Parallelen nur zum Verderb. Wir gehen sogar so weit, uns wieder ausschließlich auf das Kultusgesetz zu beschränken und auf alle andern biblischen Stellen, wo von Urim und Thummim die Rede ist, zu verzichten.

Es bleibt uns somit nur Eine Stelle, Nu 27 21. Mose soll den Josua zu seinem Nachfolger ernennen und er (Josua) soll vor Eleasar, dem Priester, stehen ושאל לו במשפט האורים לפני יי'. Das Subjekt zu ושאל ist wieder Josua, לו ist Eleasar. Denn sollte es heißen: er, Eleasar, soll für ihn, Josua, fragen, dann wäre das Objekt Gott und dies hätte man nicht durch לפני יי' ausgedrückt. Worauf sich

[1] S. u. a. Holzinger. — Die Urim und Thummim haben besonders die gelehrten Antiquare des 17. und 18. Jahrhunderts zu weitschichtigen Untersuchungen gereizt. Aber alles, was sie vorbringen, ist Zusammentragung älterer Meinungen oder ein Raten.

nun Frage und Bescheid beziehen sollen, wird mit aller Deutlichkeit im folgenden gesagt: „Auf seinen (Josuas) Ausspruch sollen sie ausziehen und auf seinen Ausspruch heimkehren, er und alle Israeliten mit ihm und (= d. h.) die ganze Gemeinde.“ Dies klingt deutlich an das Ex 40 36 ff. aufnehmende Nu 9 18 ff. an: die Züge der Israeliten richteten sich nach der Wolke und Feuersäule auf dem Stiftszelt. Erhob sie sich, dann zogen die Israeliten weiter, ließ sie sich nieder, dann machten sie Halt. Auf den Ausspruch Gottes lagerten sie und auf den Ausspruch Gottes zogen sie weiter, was Gott in acht gehalten haben wollte, nahmen sie in acht (v. 18. 20. 23), nach dem Ausspruch Gottes durch Mose.

Nun leitete die Wolke auf dem Stiftszelt die Israeliten nur in der Wüste bei Lebzeiten Moses. Da ferner Josua von ihm nur einen Teil seiner Vollmacht (Nu 27 20 מֵהוֹדְךָ), nämlich die kriegerische, nicht die prophetisch-hohepriesterliche, den Vorzug, unmittelbar von Gott Bescheid zu erhalten, empfängt, so muß er sich, wenn er wissen will, ob Israel weiter ziehen soll oder nicht, an die höchste Instanz beim Heiligtum wenden, d. i. an den Hohenpriester als an den, der über die Lade, ohne welche Israel keinen Zug unternehmen kann, die Verfügung hat. משפט ferner heißt niemals „Orakel“, sondern das (jemandem zukommende) Recht. Wenn ein Genitiv darauf folgt, so heißt es „Rechtsfall“, z. B. מִשְׁפַּט מָוֶת Dt 19 6 ein Rechtsfall, der unter den Gesetzestitel „Todesstrafe“ fällt, oder eine Entscheidung, die auf „Tod“ lautet, oder das aus einer bestimmten Stellung sich ergebende Recht, die Gerechtsame, Gebührnisse, Anliegen, Bedürfnisse u. dgl. z. B. הירשה, הגאלה, מ' הבכרה oder מ' אביון גר יתום oder חכהנים, מ' המלך. Demnach heißt מ' בני ישראל das Recht, die Befriedigung der Israeliten, ihre Bedürfnisse, vgl. 1 K 8 59; מ' האורים: die jemanden interessierende Entscheidung der Urim, oder welche in den Urim besteht, durch sie gegeben wird. Da nun die Frage Josuas darauf gehen soll, ob die Israeliten ausziehen sollen oder nicht, und die Entscheidung zur Zeit Moses durch die Wolke und Feuersäule erfolgte, אורים ferner unleugbar ein Plural von אוֹר ist, so bedeutet Urim, was sich auf die beiden Lichterscheinungen, Wolke und Feuersäule, wie sie zur Zeit Moses auf dem Stiftszelt sich zeigten, bezieht.

Ahron aber, der Bruder Moses, oder Moses selbst fragt nicht במשפט האו', sondern ersterer trägt nur את משפט בני ישראל auf seinem Herzen. Nämlich, wie es v. 29 heißt בבאו אל הקדש לזכרון

בבאו לפני יי' v. 30 לפני יי' תמיד. Der Ausdruck בבאו לפני יי' kommt ein zweites Mal nicht wieder vor, בבאו אל הק' nur noch Lev 16 23 (בא אל הק' noch [Ex 28 29. 35]; Lev 16 2. 3) und in Kombination mit לפני יי' nur noch bei den goldenen Glöckchen des alsbald zu besprechenden מעיל (28 35). Diese Stellen müssen daher einerlei Zeit und Ort im Sinne haben. Lev 16 23 soll Ahron die בגדי בד im Ohel Moed ausziehen und niederlegen, die er angezogen hatte בבאו אל הק'. Dies hatte er getan, als er mit dem Sühneblut ins Ohel Moed ging, um Sühne zu tun. Auf Sühnehandlungen deutet auch לפני יי'. Noch eine solche Sühnehandlung im Ohel Moed, bei der er nicht die בגדי בד sondern die gewöhnliche hohepriesterliche Kleidung also auch Choschen und Me'il anhat, ist die Sühne für ihn selbst oder die Gemeinde Lev 4 3 ff. Da der Hohepriester am Versöhnungstage den Choschen nicht anhat, so kann das bei diesem ausgesagte בבאו אל הק' nnd לפני יי' sich nur auf die Sühnehandlung Lev 4 3 ff. beziehen.

Nun wird der Hohepriester hierbei nur für das Nehmen des Blutes und Hineinbringen (והביא) ins Ohel Moed הכהן המשיח genannt und die Parochet, an die er es sprengt, nur v. 6 פ' הקדש. Es ist also unzweifelhaft, daß das Tragen der Urim und Thummim durch Ahron auf diese Handlung und הק' auf die Parochet geht. Am Versöhnungstage aber, wo er אל הק' מבית לפרכת geht, hat er den Choschen nicht an. Warum nicht? — Weil er an diesem Tage אל הקדש מבית לפרכת hineingeht, wo die Lade ist. Also müssen Ephod und Choschen die Lade mit Edut und Kapporet ersetzen sollen. Daß der Ephod der Lade entsprechen soll, beweist schon der gleiche Anfang ועשו. Der Ephod gehört mit dem Choschen eng zusammen, sie werden nicht nur aneinander befestigt, „so daß der Choschen sich nicht vom Ephod verrücke", auch die Art und der Ort der Befestigung soll diese Einheit darstellen. Die beiden Ringe unten am Ephod sollen ממול פניו (28 27) angebracht sein, also korrespondierend mit dem Rahmen für die obere Verbindung אל מול פניו v. 25, welchen Ausdruck wir bereits als prägnant kennen gelernt haben. Daher sind die Kettchen von reinem Golde, die untere Verbindungsschnur von Techelet. Die obere Verbindung אל מול פניו befindet sich על כתפות האפוד, also ebenda, wo die beiden Schohamsteine sind (v. 12). Demnach entspricht das Ephod dem Kasten der Lade. Die beiden Schohamsteine auf den Schulterstücken können dann nur den beiden Cherubim an den Ecken der Kapporet entsprechen.

Sie stellen Israel in zwei Brüderhälften, die sich befreundet (חברות) ergänzen, dar, wie die beiden Cherubim das Brüderpaar Mose und Ahron, oder wie die beiden Teppichbahnen der oberen Decke. Die Choschenfläche mit den zwölf Steinen ist die Kapporet und unter ihnen befindet sich deswegen auch der Schoham, um die Wesensgleichheit mit dem oberen Schohampaar anzuzeigen, daher v. 20 ושהם, wie auch Cherubim und Kapporet aus derselben Goldplatte waren und den Hohenpriester nach seiner doppelten Aufgabe als Empfänger der Offenbarung und der Vergebung anzeigten. So bleiben uns für Urim und Thummim im Choschen nur die steinernen Tafeln und der Raum zwischen den Cherubim auf der Kapporet oder diese selbst, da die U. und Th. hinter oder unter der oberen Choschenfläche liegen. Auch wird das Hineinlegen in den Choschen genau mit demselben Ausdruck נתן אל (25 16. 21, 40 20 — 28 30; Lev 8 8) bezeichnet.

Nun hieß אורים die Wegweisung. תֻּמִּים ist ein gleicher Plural von תֹּם, die Vollkommenheit, Rechtbeschaffenheit, ebenso gebildet wie כִּפֻּרִים von כִּפֻּר (Nomen gleicher Bildung mit תֹּם) durch כִּפֻּר. Also muß wie אורים auf die Lehre = Tafeln, תמים auf die Vergebung sich beziehen. Beide sind etwas Geschriebenes wie die Tafeln und die Namen auf den Steinen und müssen eine Verheißung des Zieles oder Berufes Israels und der göttlichen Vergebung enthalten.

Forschen wir nun im Vorhergehenden nach Geschriebenem, so stoßen wir auf zwei Stellen: 24 4 schreibt Mose die Worte Gottes auf. Sie sind das „Buch des Bundes" (v. 7). Da davon v. 3 ואת כל המשפטים unterschieden werden, so kann 21—23 19 nicht darin einbegriffen sein. Es stehen aber den מ' nicht bloß die zehn Gebote, sondern die nicht minder feierlich eingeleiteten, gleichfalls dem Volke „vorgelegten" Berufungsworte (19 7 וישם לפניהם את כל הדברים האלה vgl. 21 1) gegenüber. Zweitens soll Mose 34 27 את הדברים האלה aufschreiben, „denn auf Grund dieser Worte schließe ich mit dir einen Bund und mit Israel". Diese Worte sind 34 6-26, die sich zu c. 23 ungefähr verhalten wie die zweiten Tafeln zu den ersten. Sie enthalten sowohl, was wir für die אורים (v. 11 ff.), als für die תמים brauchen, die Lehre von dem Gott der Vergebung: יי' יי' אל רחום וחנון וג. Das ist der Inhalt der Urim und Thummim. Es sind ein oder zwei Schriftrollen, ein ספר הברית, enthaltend vor allem die Berufung Israels zu einem heiligen Volk (Ex 19 3-7) und die Lehre von dem Gott der Gnade und Vergebung (34 6-7).

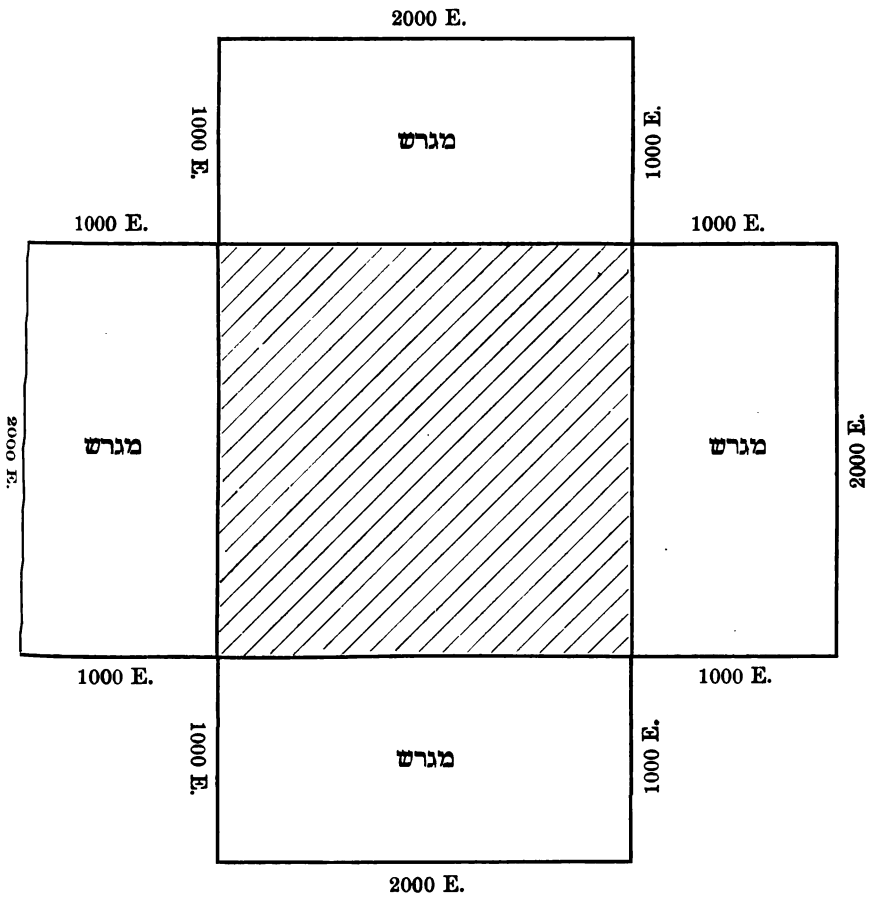
Wenden wir uns nun den 12 Steinen zu, die in vier טורים zu

je drei auf dem Choschen angebracht waren. Die Steine heißen 25 7, 35 9. 27 אבני מִלֻּאִים (מִלֻּאת אבן, מִלֵּא) im Gegensatz zu den אבני זכרון, den beiden gegenüberstehenden (Schoham-) Steinen auf dem Ephod. Die טורים hat man meines Wissens nie anders denn als vier übereinanderliegende Reihen verstanden, sei es, daß damit der Choschen teilweise oder ganz bedeckt war. Nach letzter Auffassung erklärt Abrabanel das Wort מִלֵּא, andere (z. B. Raschi) erklären es als Ausfüllung der für die Steine gelassenen Lager.

Nun sollte der Choschen quadratisch sein. Ferner wird hier für die 12 Namen nicht wie für die auf den Schultersteinen (v. 10) כתולדותם verlangt. Die Anordnung geschah also nicht nach der Geburtsfolge. Endlich sollen nach v. 21 die 12 Steine den 12 Stämmen entsprechen, was wieder nicht bei den Schohamsteinen der Fall war. Das bedeutet, daß dort Levi mitzählt und der elfte Name Joseph ist, hier Levi, der nicht zu den „12 Stämmen" gehört, austritt und Joseph durch Manasse und Ephraim ersetzt wird. Die 12 Steine müssen also zu etwas in Beziehung stehen, wobei das Volk in seinen 12 Stämmen ohne Levi auftrat und in 3×4 geordnet war. Nun brauchen wir nicht mehr lange zu raten. So lagerten die zwölf Stämme um das Heiligtum, Nu 2 2 ff. s. o. S. 251 ff. In dieser Art müssen die zwölf Steine geordnet werden, daher טורים nicht übereinanderliegende Reihen sind, wozu wir durch nichts genötigt sind, schon durch 1 K 7 12 kaum, sicher aber nicht durch Ez 46 23; 1 K 7 (12) 20 (סביב), sondern die vier Seiten eines Quadrats und מִלֵּא bedeutet, daß der Rand durch diese vier Edelsteinseiten geschlossen und ohne Lücke war. Dazu waren sie משבצים זהב במלאותם, d. h. sie lagen in goldenen Rahmen oder Leisten. Der Choschen ist ein Abbild des israelitischen Lagers um das Heiligtum mit der Edut. Ahron trägt ihn als Lehrer und Fürsprecher seines Volkes. Indem er Ephod und Choschen auf seinen Schultern und auf seinem Herzen trägt, sorgt, sinnt und fühlt er für das ganze Volk, nicht bloß für das Heer, sondern für jeden Angehörigen des Volkes.

Die Steine sind demnach so anzuordnen wie die Stämme um das Heiligtum. Wegen Nu 2 9. 16. 24. 31 (ראשנה, שנים, שלשים, לאחרנה) erhält die „erste" Reihe Steine (אדם פטדה וברקת) Juda, Isaschar, Sebulon, die „zweite" (נפך, ספיר יהלם) Ruben, Simon, Gad, die „dritte" (לשם שבו אחלמה) Ephraim, Manasse, Benjamin, die „vierte" (תרשיש שהם ישפה) Dan, Asser, Naphtali. Die Eckfelder bleiben frei, an

ihnen sitzen die vier Ringe (s. Taf. I Fig. a). Es ist dieselbe Konstruktion wie einer Levitenstadt Nu 35₄ f. (s. Taf. I Fig. b). Möglich ist aber sowohl für die Stämme um das Heiligtum als für die Steine



Anlage einer Levitenstadt (Nu 35₄. ₅).

des Choschen eine Anordnung, die alle Felder besetzt. Sie würde mehr dem סביב des Vorhofs und der Säulen entsprechen, aber den Nachteil haben, daß die führenden Stämme nicht in die Mitte vor das Stiftszelt kämen (s. Taf. I Fig. b).

c. Der Me'il.

28 35. „Und er sei auf Ahron לשרת, und es werde gehört seine Stimme, wenn er hineingeht zum Qodesch vor Gott und wenn er hinausgeht und er sterbe nicht."

Der Me'il ist kein Stück von selbständiger Bedeutung, er ist nur לשרת, d. h. zu einem Hilfsdienst. Er gehört zum Ephod, daher er מעיל האפוד heißt. In welchem Verhältnis er zu ihm steht, gibt unzweideutig die Bestimmung an, daß er כליל תכלת sein soll. Dies gilt nur noch von dem Obertuch für die Lade (Nu 4 6). Der Me'il ist für den Ephod, was jenes für die Lade. Darum soll er keinen Schlitz haben, damit, wenn Ahron ihn ausgezogen hat, das Ephod ganz darin eingeschlagen sei.

Außer dem בגד כליל תכלת gab es unter den בגדי שרד für die übrigen heiligen Stücke noch Kleider von תכלת, ארגמן und תולעת שני, aber nicht von שש. Von denselben drei Stoffen ohne שש sollen die Granaten am unteren Saum der Me'il sein, zwischen die die goldenen Glöckchen kommen. Also entsprechen sie den übrigen בגדי שרד.

Ahron soll den Me'il anhaben ובבאו אל הקדש לפני יי' ובצאתו und er sterbe nicht (ולא ימות). Der letztere Ausdruck wird dann angewandt, wenn Nichtpriester sich dem Heiligtum nahen, oder Priester es ohne die erforderliche Vorbereitung tun (28 35. 43, 30 20 f.; Lev [15 31] 16 2. 13, 22 9; Nu 4 15. 19. 20, 17 28, 18 3. 22). בבאו אל חק' לפני יי' bezieht sich, wie wir oben (S. 318) sahen, auf die Sühnehandlungen im vorderen Raum des Ohel Moed mit dem Blut eines Sündopfers für den geweihten Priesters oder das Volk (Lev 4). Der dort Handelnde ist der geweihte Priester (הכהן המשיח). Aber wozu soll er hierbei den Me'il mit den Glöckchen anhaben, und vor welchem todeswürdigen Vergehen soll ihr Klang warnen? Bei jenen beiden Opfern trat der Hohepriester bis an die Parochet, um von dem Blut an sie zu spritzen. So weit durfte er gehen, aber nicht weiter. Daher 4 6 (17) פני פרכת הקדש. Um jenseits der Parochet einzutreten, in das sog. Allerheiligste אל פני הכפרת, bedurfte er einer besonderen Opferhandlung, wenn er nicht sterben sollte. Es ist auch Lev 4, worauf 16 2 ff. blickt: sage Ahron, deinem Bruder, daß er nicht zu jeder (oder: zu keiner) Zeit zu dem Qodesch innerhalb der Parochet אל פני הכפרת אשר על הארון eingehe, damit er nicht sterbe; nur mit folgendem gehe Ahron zu dem Qodesch ein usw.

Darum hat Ahron am Versöhnungstage, wo er in das Allerheiligste eintritt, auch den Me'il nicht an, sowenig wie Ephod und Choschen (s. auch 21 33).

Warum sollen es nun gerade Granaten sein? Das Symbol des geweihten Priesters im Ohel Moed ist der reingoldene Leuchter. An ihn, d. i. an seine hohepriesterliche Aufgabe soll Ahron durch den Klang der reingoldenen Glöckchen gemahnt werden. Der reingoldene Leuchter war das Bild eines Baumes von reichster Triebkraft und Fruchtbarkeit. Darum sind es Granaten, zwischen denen die Glöckchen sitzen und der goldene Leuchter ist ein Granatbaum. Der vielsamige Granatapfel ist ein Symbol der Fruchtbarkeit; hiernach werden auch die Ausdrücke משקדים, פרח, כפתר, גביע, zu erklären sein.

Auch wenn Ahron hinausgeht, sollen ihn die Glöckchen mahnen, denn die Sühnehandlung ist erst vollzogen, wenn der Rest des Blutes an den Grund des äußeren Altars geschüttet ist (Lev 4 7. 18).

Der Me'il ist wahrscheinlich kürzer als der Rock, denn 29 5 f. geht der Blick immer höher an der Gestalt Ahrons hinauf.

d. Der Ziz.

Der Ziz, von reinem Gold, mit der Inschrift קדש ליי', soll an einer Schnur von violettem Purpur angebracht sein und auf (und an) der Miznefet sein, אל מול פני המצנפת יהיה, also ist er der Abschluß der M. und verleiht ihr die eigentliche Bedeutung. 28 38: „und er sei auf der Stirn Ahrons und Ahron trage עון הקדשים, welche die Israeliten heiligen (יקדישו), nämlich aller Gaben ihrer Heiligungen (קדשיהם), und er sei auf seiner Stirn לרצון להם לפני יי'." Das letzte ist ebenso wie לזכרון לבני י' לפני יי' ein passivischer Satz = damit sie von Gott mit ihren Gaben wohlgefällig angenommen werden. Was קדשים sind, wissen wir bereits: Weihungen an das Heiligtum, und לכל מתנות ק' dehnt den Begriff auf alle Gaben aus, auch solche, die nicht auf dem Altar geopfert werden. יקדישו ist ein deklaratives Hiphil: die Erklärung abgeben, daß etwas קֹדֶשׁ sein soll (Lev 22 2. 3, 27 14 ff.; Nu 3 13, 8 17).

Von diesen קדשים soll Ahron den עון tragen. Dieses Wort ist ein besonders schwieriger Terminus der Kultussprache. Es bezeichnet, um es kurz zu sagen, speziell die durch Verunreinigung (טמא) oder Entweihung (חלל) von Heiligem (קדש) begangene Versündigung. נשא ע' bedeutet entweder: eine solche Versündigung eines andern

auf sich nehmen, forttragen und aus der Welt schaffen, oder: sich mit einer solchen eigenen Versündigung belasten. Das letztere ist die Regel, wenn עון mit einem Suffix versehen ist. Für das Erstere ist die klassische Stelle Lev 10 17: „Warum habt ihr nicht das חטאת gegessen am Orte der Qodesch, denn es ist קׇ֫ק, und dies hat euch Gott gegeben לשאת את עון העדה לכפר עליהם לפני יי׳." Wie die Untersuchung des Opferritus lehren wird, ist die durch das Opfer gesuchte Sühne und Wohlgefälligkeit vor Gott (כפרת und רצון) noch nicht damit erlangt, daß das Blut an den Altar kommt und das Fett von dem Feuer verzehrt wird, sondern es gehört notwendig dazu, daß auch der Priester seinen Anteil verzehrt. Das ganze חטאת (und אשם) dient der Sühne und der Priester ist die andere Hälfte des Altars. Darum muß das Sühnopfer und Ascham במקום קדוש oder פתח א״מ gekocht und ebendort oder במקום הקדש oder בחצר אהל מועד gegessen werden (29 31 f.; Lev 6 9. 19 f., 7 6, 8 31). — Lev 22 16: Die Priester sollen die קדשים der Israeliten, welche sie ja für Gott abheben, nicht als חול behandeln und die Veranlassung sein, daß die Israeliten עון אשמה tragen (והשיאו), indem sie ihre (der Israeliten) קדשים (in ungehörigem Zustande) essen. — Der Konstruktion nach kommt unserer Stelle am nächsten Nu 18 1, wo von den Einkünften der Priester geredet werden soll: „Gott redete zu Ahron: du und das Haus deines Vaters (d. i. Mose) תשאו את עון המקדש, und du und deine Söhne bei dir תשאו את עון כהנתכם". D. h. Mose und Ahron haben diejenigen Privilegien und Funktionen, welche die am Mikdasch (Lade und Kapporet) begangenen (vgl. Lev 16 16) und an und mit ihm zu sühnenden Verunreinigungen und Entweihungen wegschaffen, während Ahron und seine Söhne Altarpriester sind und durch ihren Dienst (Darbringen und Verzehren von Opfern) diejenigen Versündigungen wegschaffen, für die man Altaropfer darbringt. — Die Priester schaffen also dadurch, daß sie קדשים essen, einen עון weg. Nun aber werden die Priester nachdrücklich ermahnt (Lev 22), sich dabei im Stande zurückhaltender priesterlicher Weihe zu halten (וינזרו), d. h. sich der קדשים zu enthalten, wenn sie (die Priester) unrein sind. Also würde (obgleich diese Erklärung einige Schwierigkeit hat) עון auf die Unreinheit der Priester, nicht, wie der Talmud [1] meint, auf die Unreinheit des Opfers, gehen. v. 38 ist ebenso eine Warnung wie v. 35. Nur wenn die

[1] S. Joma 7 a f.; Sebach. 23 a f.; Menachot 25 a; Pesach. 16 b, 80 b; Jebam. 90 a.

Priester die קדשים in Reinheit essen, schaffen sie den durch die ק' zu sühnenden עון weg und erwirken רצון. — Die Inschrift auf dem Ziz: קדש לי' kann nicht den Hohenpriester zum Subjekt haben, denn dann müßte sie (Lev 21 6) (לי') קדש lauten, sondern ist nach Lev 27 9. 14. 21. 23. 30. 32. 33 zu beurteilen; also sind das Subjekt dazu die Weihegaben.

Der Ziz liegt auf der Stirn. Das Wort kommt im Gesetz nicht wieder vor, daher man über den Sinn der Angabe zweifelhaft sein kann. Da aber sonst eine harte Stirn ein Ausdruck für dreisten Trotz (Jes 48 4; Ez 3 7 ff.) ist, so könnte hier mit dem Ziz und der Inschrift auf der Stirn die Unterwerfung unter Gott und den Begriff קדש gemeint sein. Oder die Stirn bedeutet das Haupt. Ahron ist das Haupt der ק' essenden Ahroniden. — Der Name נזר für den Ziz hängt gewiß mit ויכזרו Lev 22 2 (vgl. auch 15 31) sowie weiterhin mit נזיר (Nu 6) zusammen.

Auch den Ziz trägt Ahron nicht, wenn er ins Allerheiligste geht, denn an diesem Tage ißt man nichts.

Alle drei Stücke kennzeichnen also Ahron als das hohepriesterliche Oberhaupt des Volkes: der Ephod mit den Schultersteinen das sorgende, Choschen mit Steinen und Urim und Thummim das lehrende und sühnende, Ziz das weihende. Auf allen dreien trägt Ahron etwas (ונשא אהרן), alle drei reden durch eine Schrift in Siegelgravierung (פתוחי חותם), Me'il und Ziz haben das Stichwort והיה על אהרן gemeinsam. Entsprechen Ephod mit Choschen der Lade mit der Kapporet, zu denen auch der Räucheraltar gehört, so ist der Ziz der Tisch mit dem Leuchter.

Choschen und Ephod sind von den vier Zeugen mit eingearbeitetem Gold; so vereinigen sie die Stoffe, aus denen Mischkandecke und Parochet bestehen, mit dem Gold der Balken- und Säulenüberzüge. Die Verbindung zwischen Ephod und Choschen ist reines Gold und eine Schnur von violettem Purpur. Durch eine gleiche Schnur ist der reingoldene Ziz mit der Miznefet verbunden. Ferner verbanden Techelet-Schleifen die goldenen Ringe der Mischkanbahnen. Endlich kommt eine violette Purpurschnur noch einmal vor, und es ist verwunderlich, daß kein Erklärer diese Stelle, die eine überraschende Parallele bietet, herangezogen zu haben scheint. Es ist das Gebot Nu 15 37 ff. Die Israeliten sollen sich eine ציצת an den Zipfeln ihrer Kleider machen und an die צ' der Zipfel eine

Schnur von violettem Purpur anbringen. „Und es diene euch zur Zizit, so daß, wenn ihr sie ansehet, ihr euch aller Gebote Gottes erinnert und sie tut und nicht euren Herzen und Augen nachgeht, denen ihr nachzubuhlen pflegt, d. h. daß ihr euch in der Hinsicht erinnert und alle meine Gebote tut, daß ihr heilig seid eurem Gotte." Das Ansehen der Zizit und der Schnur soll also an Gott und sein Gebot erinnern und die Forderung der Heiligkeit einschärfen. Damit ist wieder bewiesen, daß Techelet die Farbe der Heiligkeit ist und sie kann daran und an Gottes Gebot nur erinnern, wenn sie die Farbe des Himmels ist und somit an den im Himmel thronenden heiligen Gott und sein Gebot mahnt.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei dem Zusammenhang in Nu. — c. 15 enthält nach der Erzählung von den Kundschaftern (c. 13. 14), 1) das Gebot zu עולה oder זבח eines Gelübdes oder einer freiwilligen Gabe stets מנחה und נסך darzubringen, 2) das Gebot der Theruma vom Teig, wenn sie in das Land kommen (מלחם הארץ, בבאכם, כי תבאו) 3) Sühneopfer der Gemeinde oder eines Einzelnen, die eines der Gebote Gottes unterlassen, das erste bestehend in עולה mit מנחה und נסך und in חטאת, 4) die Bestrafung des Sabbatschänders. Hieran schließt das Gebot der Zizit. Darauf folgen c. 16. 17 die Empörung Korahs und die Erzählung von dem blühenden Stab Ahrons und c. 18 die Einkünfte der Priester und Leviten. — Der Sabbat ist ein קדש. Damit sich die Israeliten vor seiner Entweihung hüten, wird ihnen das Merkzeichen der Zizit gegeben, d. h. ein hohepriesterliches Symbol, denn auch sie sollen קדשים לאלהיו sein. Die ציצת mit פתיל תכלת stammen von dem ציץ mit פ"ת. ציצת ist eine Femininbildung, welche das Abgeleitete ausdrücken soll.

Nun erklärt sich auf eine einfache Weise das rätselhaft abrupte ויקח קרח 16₁. Was nahmen Korah, Datan und Abiram? Nun, eben eine solche ציצת, und damit vor Mose und Ahron tretend fragten sie, mit welchem Rechte sie sich über die Gemeinde erhöben, da ja die ganze Gemeinde heilig sei. Angeblich war es ihnen um die hohepriesterliche Würde, charakterisiert durch das Recht zu räuchern, in Wahrheit um die Einkünfte (כהנה v. 10) zu tun (קדשים —ציץ). Darum folgt nach ihrem jähen Ende und der sichtlichen Auszeichnung Ahrons das Gesetz über seine Einkünfte.[1]

[1] Ähnlich wieder schon der Midrasch.

e. Die übrigen Gewänder.

Außerdem erhält Ahron noch 1) einen gewürfelten Rock von שש, 2) einen Hut von שש, 3) einen Gürtel von Buntwirkerarbeit von שש משזר ותכ' ואר"ג ות"ש. Der Hut gehört zum Ziz, also entspricht der Rock dem Ephod—Choschen—Me'il, gleich dem er angezogen wird (הלביש 39₅). Rock und Hut sind von שש, sie kommen unmittelbar an und auf den Körper, sie grenzen gegen die Leiblichkeit ab, wie die Umhänge des Vorhangs gegen die Außenwelt des Heiligtums. Darum lag zwischen Stirn und Ziz noch eine Purpurschnur.

Der Gürtel ist 1) שש משזר וג' = Mischkandecke, 2) מעשה רוקם = Vorhang des Vorhofs. Die Mischkandecke umhüllte das hohepriesterliche Ohel Moed, der Vorhang schloß den priesterlichen Vorhof ab. Auch der Gürtel umschließt und schließt ab. Er ist sowohl ein hohepriesterliches wie gemeinpriesterliches Symbol. Er charakterisiert Ahron in seiner Doppelstellung als Oberhaupt der Ahroniden, Vater der Priester, und Hausherrn des Ohel Moed, sowie als Priester, in welcher Hinsicht er nur Kollege seiner Söhne ist. So erklärt sich die merkwürdige Behandlung dieses Gürtels. Auch die Söhne erhalten Gürtel (28₄₀), aber bei der Einweihung ist es derselbe Gürtel, mit dem nacheinander Ahron und, nachdem er zum Hohenpriester gesalbt ist, auch seine Söhne gegürtet werden (39₉; Lev 8₁₃). S. oben S. 224 f. Darum steht der Gürtel unter den Kleidern Ahrons zuletzt.[1]

Die Söhne Ahrons erhalten Röcke, Turbane und Gürtel, alles von שש. Rock und Gürtel macht die priesterliche Kleidung aus, die Turbane erhalten sie לכבוד ולתפארת.[2]

Nur dies sind Kleider, vermittelst derer sie geweiht und priesterlich belehnt werden. Außerdem (וְעָשׂוּ) sollen ihnen linnene Hüft-

---

[1] Im Talmud (Joma 6a, 12b, 69a; Chulin 138a; Tamid 27b) ist eine Meinungsverschiedenheit, ob der Gürtel des gewöhnlichen Priesters von derselben Art wie der des Hohenpriesters war oder nicht. Von diesem wird gesagt, daß er (außer am Versöhnungstage Lev 16₄) trotz Lev 19₁₉ und Dt 22₁₁ כלאים war, da תכלת Wolle, שש Flachs ist; ein Bedenken, das so gewichtig ist (Jebamot 4b), daß man (auch für Nu 15₃₈ ff.) zweifeln kann, ob die Purpurzeuge wirklich Wollstoffe waren.

[2] Eine Mutmaßung über den Unterschied der Form von מצנפת und מגבעת s. Joma 12b Toss. s. v. אלא.

hüllen (מכנסי בד) gemacht werden: לכסות בשר ערוה. Von בד sind noch die Kleider, in denen der Priester die Altarasche abhebt (Lev 6₃) und in denen Ahron am Versöhnungstage den Sühnedienst vollzieht (מצנפת, אבנט, מכנסים, כתנת). Sie werden, scheint es, nicht (Lev 16₂₃) gewaschen (6₂₀). בד ist das Symbol der Enthaltung in der Heiligkeit und der Keuschheit. v. 43. „Sie sollen auf Ahron und seinen Söhnen sein (והיו על = v. 35. 38), wenn sie ins Ohel Moed eingehen oder zum Altar herantreten לשרת בקדש, daß sie nicht Schuld tragen und sterben, eine ewige Satzung für ihn und seinen Samen nach ihm“ (so mit Beziehung auf בשר ערוה). Sie reichen ממתנים ועד ירכים, was die beiden äußersten Grenzen, die nebeneinander liegen, bezeichnet. Denn der Hebräer beschreibt mit מן . . ועד nicht eine Linie, sondern einen Kreis. — —

In welcher Weise und in welchem Sinne nun Ahron und seine Söhne durch diese Kleider zu Priestern werden, das wird c. 29 und Lev 8 beschrieben. Eine Erklärung dieser Kapitel kann ich hier noch nicht geben, nicht bloß weil fast jedes Wort eine eigene Untersuchung erfordern würde, sondern weil wir dazu fast den ganzen Kultus bis zu seinen letzten Prinzipien erörtern müßten, was eine besondere Aufgabe ist. Hier sei nur festgestellt, daß die Inauguration Ahrons und seiner Söhne ihnen nicht sowohl die Befähigung zum Opferdienst, als die Qualifikation zum Opfergenuß verleihen soll. Sie werden Genossen des Altars. Der Effekt der priesterlichen Weihe besteht in קֹדֶשׁ, sie wird erteilt durch (Opferblut und) das Weiheöl.

* * *

Der Sinn des Ganzen ist also: das Heiligtum ist eine wandelnde Offenbarungsstätte, die eine Weisung für das Leben und Vergebung gewährt, ein mit Israel wandernder Sinai, ein Stück Himmel mitten auf Erden unter dem Volke, eine Niederlassung Gottes, des Heiligen, in Israel, ein Abbild und Vorbild himmlischer Heiligkeit. Es besteht aus dem heiligen Apparat und einer heiligen Person: Ahron (mit seinen Söhnen). Das Heiligtum ist ein Hoherpriester, der Hohepriester ist ein Heiligtum. Jenes ist ein passives Heiligtum, dieser ein aktives, das zwischen jenem und damit zwischen Gott und dem Volke vermittelt. Der Hohepriester ist Vermittler zwischen Gott und Volk, insofern er das Volk selbst nach seiner idealen Bestimmung in Einer Person konzentriert darstellt. Das Heiligtum ist ein Symbol für Gott, der Hohepriester für das Volk. — —

Überblicken wir jetzt das ganze große Textstück Ex 25—40, so ergibt sich eine derartig planmäßige Anordnung, daß künftig alle Angriffe gegen Einheit und Integrität verstummen müssen.

Die Israeliten sollen ein Mikdasch machen, daß Gott in ihrer Mitte wohne (שכן). Das Mikdasch ist die Lade mit der Kapporet. Als M. bestimmt sie den Genuß von קדשים. Das Symbol derselben ist der Tisch, von dem Ahron als opfernder Priester = Leuchter genießt. Lade (Tisch und Leuchter) kommen in ein Mischkan, wodurch es ein Ohel Moed wird. Davor kommt ein Altar und ringsherum ein Vorhof.

Die Weihe des Ohel Moed (ואתה תצו) ist das Anzünden der Lichter auf dem Leuchter (27 20 f.).

Die Weihe des Altars ist das Tamid. Der Altar wird aber erst vollständig durch Priester, angetan mit den erforderlichen Gewändern (ואתה הקרב 28 1) und eine Einweihungsfeier für die Priester, die der für den Altar durch das Tamid entspricht (29 1 וזה הדבר אשר תעשה להם, v. 38 וזה הדבר אשר תעשה על המזבח).

Das Komplement zum Opferaltar mit dem opfernden Priester ist der Räucheraltar (30 1-10) für den sühnenden Priester.

Das Blut vertretende Silber für das ganze Qodesch (30 13-16).

Das Wasser zur Reinigung für Ohel Moed und Altar (30 17-21).

Das Weiheöl zur Heiligung des Ohel Moed und des opfernden Priesters (30 22-33).

Das Räucherwerk für den Räucheraltar und den räuchernden Priester (30 34-38).

Die Arbeiter (31 1-11).

Die Arbeitszeit (31 12-17).

B c. 35 ff. Die Arbeitszeit, die Materialien, die Arbeiter, das Mischkan und sein Inventar (Lade, Tisch, Leuchter, Räucheraltar, Weiheöl, Räucherwerk, Brandaltar, Waschbecken, Vorhof) — Priesterkleider. — A Befehl zur Aufrichtung, B Aufrichtung.

15. Zahlen.

Die erstaunlichsten Enthüllungen gewährt uns nun aber die Untersuchung der Zahlen. Sie eröffnet ungeahnte Perspektiven für die ganze Komposition des Pentateuchs, ja vielleicht weit darüber hinaus.

In all den zahlreichen Schriften über die Stiftshütte habe ich

niemals die Frage beantwortet oder nur aufgeworfen gefunden: warum ist die Lade gerade $2^1/_2$ Ellen lang, $1^1/_2$ breit, $1^1/_2$ hoch? Oder der Räucheraltar 1 Elle lang, 1 breit, 2 hoch? usw. Das Verhältnis der Dimensionen ist noch nicht erwogen worden und doch ist dies einer der wichtigsten Punkte und gibt uns die überraschendsten Aufschlüsse über den Sinn des Heiligtums oder bestätigt bereits gefundene.

Man braucht hierzu die Dimensionen der verschiedenen Räume und Stücke nur zusammenzustellen.

Es ist:

Der Vorhof	100	Ellen	lang,	50	Ellen	breit,	5	Ellen	hoch
Das Ohel Moed	30	„	„	10	„	„	10	„	„
Hinter der Parochet	10	„	„	10	„	„	10	„	„
Vor der Parochet	20	„	„	20	„	„	10	„	„
Die Lade	$2^1/_2$	„	„	$1^1/_2$	„	„	$1^1/_2$	„	„
Der Tisch	2	„	„	1	„	„	$1^1/_2$	„	„
(Der Leuchter	1	„	„	2	„	„	3	„	„)
Der Räucheraltar	1	„	„	1	„	„	2	„	„
Der Brandaltar	5	„	„	5	„	„	3	„	„

Die Vorhofsumhänge bilden im Norden und Süden je 20, im Westen 10, im Osten rechts und links der Tür je 3 Felder von 5 Ellen Breite und 5 Ellen Höhe.

Beginnen wir mit dem Brandaltar. Er ist 5 Ellen lang und 5 Ellen breit und steht im Vorhof, der 100 Ellen lang und 50 breit ist. Also nimmt er $^1/_{20}$ der Länge und $^1/_{10}$ der Breite des Vorhofs ein. Das bedeutet es: er soll רבוע sein. Nicht auf die Plattform, sondern zunächst auf die Grundfläche ist es abgesehen. Daher auch 27_1 ארך, רחב und יהיה, aber in B, wo auf die inneren Beziehungen nicht eingegangen wird, ארכו und רחבו und es fehlt יהיה. — So lang und breit wie der Altar im Vorhof ist jedes Feld desselben zwischen zwei Säulen.

Der Räucheraltar ist 1 Elle lang und 1 Elle breit und steht im Panim, das 20 Ellen lang und 10 Ellen breit ist, also nimmt auch er $^1/_{20}$ der Länge und $^1/_{10}$ der Breite des Raumes ein, in dem er steht. Darum soll auch er רבוע sein. Vergleiche auch hier $A\ 30_2$ יהיה, was in B fehlt. Aber bei diesem Altar steht schon in $A\ 30_2$ ארכו und רחבו. Also sind die Maße dieses Altars und somit

des Panim erst abgeleitet, nämlich vom Brandaltar und Vorhof. Vom Brandaltar ist der Räucheraltar $^1/_5$, vom Vorhof $^1/_{100}$ und $^1/_{50}$.

Der Tisch ist $^1/_{10}$ der Länge und $^1/_{10}$ der Breite des Panim. Der Leuchter hat wahrscheinlich die Breite (= Länge) des Tisches und die Höhe des Brandaltars.

Die Lade ist $2^1/_2$ Ellen lang und $1^1/_2$ breit. $2^1/_2 = ^1/_{20}$ von 50, der Breite des Vorhofs, $1^1/_2 = ^1/_{20}$ von 30, der Länge des Ohel Moed. Denn sie steht mit ihrer Länge, die als größte Dimension so genannt wird, parallel der Breite des Ohel Moed und Vorhofs.

Also hat:	der Tisch	$^1/_{10}$	der	Länge	und	$^1/_{10}$	der	Breite
	jeder Altar	$^1/_{20}$	„	„	„	$^1/_{10}$	„	„
	die Lade	$^1/_{20}$	„	„	„	$^1/_{20}$	„	„

der betreffenden Räume. Am höchsten steht die Lade mit je $^1/_{20}$. Dann kommen die Altäre mit $^1/_{20}$ und $^1/_{10}$, dann der Tisch mit je $^1/_{10}$. Der Leuchter ist, wenn man sich ihn hingelegt denkt, wahrscheinlich $^1/_{10}$ der Länge und Breite des ganzen Ohel Moed.

Ebenso die Räume: Das „Allerheiligste" ist $^1/_{10}$ der Länge und $^1/_5$ der Breite des Vorhofs, das Heilige $^1/_5$ und $^1/_5$. Darum ist die Dicke der Balken verschwiegen, damit sie nicht mitgerechnet werde (s. o. S. 187 f.).

Der Sinn dieser Verhältnisse ist: um das Heilige zu umfassen und aufzuwiegen, muß der Vorhof fünfmal so lang und breit sein, um das Allerheiligste, zehnmal so lang und fünfmal so breit. Für den Tisch genügt es, daß sein Raum zehnmal so lang und breit ist, die Räume für die Altäre müssen zwanzigmal so lang und zehnmal so breit, für die Lade zwanzigmal so lang und breit sein.

Das Ohel Moed ist 10 Ellen hoch, der Vorhof die Hälfte, 5, ebenso hoch Lade, Tisch und Räucheraltar zusammen, davon der Räucheraltar 2, Lade und Tisch je $1^1/_2$, der Brandaltar 3, so hoch wie der Vorhof und wie Lade und Tisch zusammen.

Diese Verhältnisse aber sind keine andern, als die für die heiligen Abgaben. $^1/_{10}$ ist der מעשר (vgl. עשירית und עשרון), die Abgabe an Heiligem, $^1/_{20}$ das חמישית, die Auflage zu Heiligem (Lev $5_{16.\,24}$, 22_{14}; Nu 5_7 — Lev $27_{13.\,15.\,19.\,27.\,31}$), $^1/_{100}$ (des levitischen Altars) = מעשר מן מעשר der Leviten an die Priester. Darum heißt die heilige Abgabe selbst geradezu מקדש, Nu 18_{29}, wie die Lade und wie die hinterste Kammer im Hause mit dem קדש. Diese Verhältnisse sind auch bei der Raumverteilung zu beachten.

Der Vorhof ist 100 E. lang und 50 breit. Davon kommen auf das Mischkan 30 der Länge und 10 der Breite. Die 100 wird der Verfasser nach seiner Gewohnheit in 50 + 30 + 20 geteilt haben, d. h. das Zelt stand so im Vorhof, daß vor ihm 50 und hinter ihm 20 E. der Länge frei waren. Von den 50 Ellen der Breite gehen 10 für das Mischkan ab, so daß, wenn sie in die Mitte kamen, rechts und links 20 E. frei blieben (20 + 10 + 20 = 50). Vor dem Mischkan war also ein Quadrat von 50 Ellen, in dem der quadratische Altar von 5 Ellen stand (s. o. S. 207). Ich nehme an, daß er die 50 Ellen der Länge in 30 und 20 teilte, so daß bis zu ihm 30 Ellen waren, dann kommen 5 für ihn selbst und noch 15 bis zum Ohel Moed. Da er פתח אהל מועד stehen und der Platz neben seiner Nordseite dem Tisch gegenüber sein soll, so wird er links 20, rechts 25 E. freigelassen haben. Die 15 E. zwischen Ohel Moed und Altar wird er durch das Becken wieder in 10 + 5 geteilt haben und zwar so, daß es dem Ohel Moed näher als dem Altar stand.

Nach dem Brandaltar darf man auch die Stellung des Räucheraltars berechnen. Vom Vorhang des Vorhofs bis zum Altar sind 30, vom Altar bis zum Vorhang des Mischkan sind 15 E. Stand der Altar im Ohel Moed entsprechend, dann waren vom Vorhang bis zu ihm 12 E., er selbst nahm die 13. ein, und von da bis zur Parochet waren noch 7. Aber in der Breite muß er rechts und links gleich viel Raum gelassen haben ($4\frac{1}{2} + 4\frac{1}{2}$), um genau auf der Mitte vor der Lade zu stehen. Der Tisch war 2 E. lang, 1 E. breit. Er mag in dem 7 Ellen langen Raum zwischen Räucheraltar und Parochet so gestanden haben, daß er 2 E. von der Parochet abstand, desgleichen der Leuchter. Rechts und links mögen sie jeder $2\frac{1}{2}$ E. von der Wand abgestanden haben[1], so daß sich die 10 Ellen Breite folgendermaßen verteilten: Von der Nordwand bis zum Tisch $2\frac{1}{2}$, Tisch 1, bis zum Räucheraltar 1, Räucheraltar 1, bis zum Leuchter 1, Leuchter 1, bis zur Südwand $2\frac{1}{2} = 10$. Damit ist der Leuchter am Fuße so breit wie der Tisch, mit dem er auch dieselbe Länge hat.

Die Lade, $2\frac{1}{2}$ Ellen lang, $1\frac{1}{2}$ breit, stand mit ihrer Länge parallel der Breite des Ohel Moed und Vorhofs in einem Quadrat von 10 Ellen. Es blieben also für den Raum vor und hinter ihr

[1] Wie auch der Talmud (Joma 33b, Menachot 99a) annimmt. Der Räucheraltar stand in der Mitte, etwas nach außen zurückgezogen.

$8^1/_2$, rechts und links $7^1/_2$. Ich halte es für wahrscheinlich, daß sie genau in der Mitte stand, also: von der Parochet bis zur Lade $4^1/_4$, Lade $1^1/_2$, bis zur Hinterwand $4^1/_4$, von der Südwand bis zur Lade $3^3/_4$, Lade $2^1/_2$, bis zur Nordwand $3^3/_4$. — Vgl. Tafel II. — —

Die Rolle der Zahl in diesem Gesetz ist aber damit bei weitem noch nicht erschöpft, auch ist alles, was bisher darüber von Bähr, Bertheau[1], Klostermann versucht worden ist, unzureichend.

Die Stoffe, aus denen alles besteht, sind:

1) Gold, 2) Silber, 3) Erz —
4) Violetter Purpur, 5) roter Purpur, 6) Karmesin, 7) Byssus
8) Ziegenhaar, 9) Widderfelle, 10) Tachaschfelle, 11) Schittimholz, 12) der Edutstein = **12**

1) Leuchtöl, 2—8) 7 Gewürze, 9) Weiheöl, 10) Weihrauch, 11—12) 2 Schohamsteine, 13—24) 12 Milluimsteine = **24**

Das Weiheöl hat an Gewürzen 4
Das Räucherwerk 3
Summa 7

Dazu 1) das Waschwasser, ferner als Darbringungen im Panim:

2) Mehl, 3) Leuchtöl, 4) Weihrauch, 5) Salz 5
Summa **12**

Hohepriesterliche Kleider: 1) Ephod, 2) Choschen, 3) Me'il, 4) Ziz, 5) Rock, 6) Hut, 7) Gürtel

Priesterliche Kleidungsstücke: 8) Hüfthüllen für Ahron; und für die Söhne: 9) Röcke, 10) Gürtel, 11) Turbane, 12) Hüfthüllen = **12**

Summe aller Gewänder: für Ahron 8, für die Söhne $4 \times 4 = 16$ = **24**

Die heiligen Hauptstücke sind:

[1] Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze. Göttingen 1840.

1) Lade, 2) Edut, 3) Kapporet, 4) Tisch, 5) Leuchter, 6) Räucheraltar, 7) Brandaltar = 7

Der Tisch hat viererlei Geräte, der Leuchter dreierlei = 7

Der Brandaltar 5, dazu Waschbecken und Untersatz = 7

Mischkandecke, Oheldecke, Überdecke, Umhänge, 3 Vorhänge = 7

בגדי שרד (5 von תכלת, 1 von ארג, 1 von ת"ש) = 7

Kleider Ahrons (בגדי הקדש): 1) Ephod, 2) Choschen, 3) Me'il, 4) Ziz, 5) Rock, 6) Hut, 7) Gürtel = 7

Dazu 2 Steine auf dem Ephod, 12 auf dem Choschen = 14

Gewürze 4 + 3 = 7

Leuchtöl, Waschwasser, Weiheöl, Weihrauch, Mehl, Salz — Urim und Thummim (? — oder מנחת התמיד Nu 4 16?) = 7

Summa 70

Balken	48	
Säulen	69	
Untersätze	165	(96 + 69)
Summa	282;	70 + 282 = 352.

Zieht man hiervon die 100 silbernen Untersätze ab (s. o. S. 289), so erhält man **252** = 6 × 42 oder 12 × 21, eine Zahl, die uns noch öfter begegnen wird.

Die Sachen des Mischkan mit ihren Gewändern und denen Ahrons ergeben **42** = 6 × 7, der Anzahl der Blumenstücke am Leuchter.

Das Gewicht der Metalle ist 38 24 ff.:

Gold	24	Kikar	und 730	Sekel
Silber	100	„	„ 1775	„
Erz	70	„	„ 2400	„

Die Menge des Silbers war durch die Zahl der Israeliten (Nu 1 46, 2 32) gegeben: es sind 100 Kikar und ein Überschuß an Sekeln. Für Gold und Erz wurden zusammen 100 Kikar angenommen. Diese 100 wurden (wie gewöhnlich 100) in 30 und 70 geteilt. Um aber auch für jedes dieser Metalle Sekel zu haben, wurde 1 Kikar (von den 30) in Sekel geteilt mit 600 + 2400. So ergibt sich für Erz: 70 Kikar und 2400 Sekel. Um das Gold für den ihm abgenommenen Kikar zu entschädigen, bekommt es zu seinen Sekeln noch 100 (soviel wie die Summe der Kikar beider) + 30 (soviel wie es an Kikar ursprünglich hatte), also: 29 Kikar 730 Sekel. —

Was die Leviten zu bewachen haben, ergibt, wenn man nach den ו zählt (Nu 3_{25} ff.)

für Gerson	6	Stücke
„ Kehat	8	„
„ Merari	10	„
Summa	**24**	Stücke

Was sie zu tragen haben (Nu 4)

Kehat	6	Lasten
Gerson	10	„
Merari	8	„
Summa	**24**	Lasten

Deshalb מכסהו 3_{25}, 4_{25} kein ו, und an der ersten Stelle ist die Tachaschdecke darunter mitverstanden. Man bemerke auch die uns schon bekannte Art zu variieren: 6, 8, 10 — 10, 6, 8.

Der Dinge, die c. 30_{26} ff. mit dem Weiheöl gesalbt werden sollen, sind einschließlich Ahrons **12** erlei, mit den Geräten (4 + 2 + 5 erlei) und den Söhnen (1) = **24**.

Die Zusammenfassung c. 31_{7} ff. ergibt 18, nämlich 14 und 4 mal כלים.

Der Dinge, die c. 35 für das Mischkan anzufertigen befohlen wird, sind 40. 24 für das Ohel Moed, 16 für die übrigen Sachen. Die 24 verteilen sich mit:

7	für das Gehäuse
4	für Lade, Kapporet, Parochet
4	für den Tisch
4	für den Leuchter
4	für den Räucheraltar
1	für den Vorhang
Summa **24**	

Der Dinge, die die Arbeiter c. 39_{33} ff. als Mischkan heranbringen, sind trotz verschiedener Aufzählung gleichfalls 40 und zwar:

für das Gehäuse	10	
den Inhalt des Ohel Moed	14	
	24	
die übrigen Sachen	16	
	Summa	40

Zählen wir noch 1) die Tafeln, 2) Urim und Thummim hinzu, so ergeben sich sowohl c. 31 wie c. 39 in Summa **42**.

Daher werden z. B. 35 11 die Überdecken nur als 1 gezählt (ואת מכסהו), aber 39 34 als 2. —

Aber nicht bloß die Gegenstände, auch die Sätze und Wörter sind abgezählt:

Der Befehl zur Anfertigung wird in **7** Gottesreden erteilt (25 1, 30 11. 17. 22. 34, 31 1. 12).

Die Anfertigung der heiligen Stücke erfolgt in **10** Hauptabschnitten (36 10. 14. 20, 37 1. 10. 17. 25, 38 1. 8. 9).

Die Anfertigung der Priesterkleider schließt **7** mal mit dem Satze כאשר צוה יי׳ את משה (39 1. 5. 7. 21. 26. 29. 31), desgleichen **7** mal die Aufrichtung des Heiligtums (40 19. 21. 23. 25. 27. 29. 32), desgleichen **7** mal die Priesterweihe (Lev 8 4 [?]. 9. 13. 17. 21. 29, 9 10) = **21.**

In A

ist das Verbum עשה gebraucht: für

die Lade	3 mal	(25 10. 11. 13)
die Kapporet	5 „	(25 17. 18. 18. 19. 19)
den Tisch	8 „	(25 23. 24. 25. 25. 26. 28. 29. 29)
den Leuchter	5 „	(25 31. 31. 37. 39. 40)
Summa	**21**	
Für die Mischkandecke	7 mal	(26 1. 1. 4. 4. 5. 5. 6)
„ „ Oheldecke	4 „	(26 7. 7. 10. 11)
„ „ Überdecke	1 „	(26 14)
Summa	**12**	
Für die Balken	8 mal	(26 15. 17. 18. 19. 22. 23. 26. 29)
„ „ Vorhänge	4 „	(26 31. 31. 36. 37)
Summa	**12**	
Für den Brandaltar	9 mal	(27 1. 2. 3. 3. 4. 4. 6. 8. 8)
„ „ Vorhof	1 „	(27 9)
Summa	**10**	

Andere Verba der Herstellung:

Für die Lade und Kapporet 9 (v. 11: וצפית, תצפנו, v. 12: ויצקת, ונתת, v. 13: וצפית, v. 14: והבאת, v. 16: ונתת, v. 21: ונתת, תתן)

den Tisch 4 (v. 24: וצפית, v. 26: ונתת, v. 28: וצפית, v. 30: ונתת

den Leuchter 1 (v. 37: והעלה). Summa **14.**

Für die Mischkandecken 6 (26 6: וחברת, v. 9: וחברת, וכפלת, v. 11: והבאת, וחברת, v. 12: תסרח)

die Balken 3 (v. 29: תצפה, וצפית, v. 30: והקמת)

die Vorhänge 8 (v. 32: ונתת, v. 33: ונתת, והבאת, v. 34: ונתת, v. 35: ושמת, תתן, v. 37: ויצקת, וצפית)

den Altar 4 (27 2: וצפית, v. 5: ונתת, v. 6: וצפית, v. 7: והובא)

Summa **21**. — Im Ganzen von 25 10 bis 27 19 an Verben: 21 + 12 + 12 + 10 + 14 + 21 = **90**.

Priesterkleider a) עשה:	Einleitung	4 mal	(28 2. 3. 4. 4.)
	Ephod	4 „	(28 6. 11. 13. 14)
	Choschen	7 „	(28 15. 15. 15. 22. 23. 26. 27)
	Me'il	2 „	(28 31. 33)
	Ziz	1 „	(28 36)
die übrigen	Kleider	6 „	(28 39. 39. 40. 40. 40. 42)
		Summa **24**	

b) Andere Verba der Herstellung:

Für das Ephod 5 (v. 9: ולקחת, ופתחת, v. 11: תפתח, v. 12: ושמת, v. 14: ונתת)

den Choschen 9 (v. 17: ומלאת, v. 23: ונתת, v. 24: ונתת, v. 25: ונתת, תתן, v. 26: ושמת, v. 27: ונתת, v. 28: וירכסו, v. 30: ונתת)

den Ziz 2 (v. 36: ופתחת, v. 37: ושמת)

die übrigen Kleider 1 (v. 39: וישבצת)

Dazu folgende 7 einleitende und schließende Verba: v. 1: והקרב, v. 5: ויקחו — v. 41: והלבשת, ומשחת, ומלאת, וקדשת, וכהנו Summa **24**.

Die Verba der Anwendung (ונשא אהרן) zählen nicht, ebenso nicht והיה und das Passiv וְחֻבַּר.

Bei der Anordnung der Priesterweihe heißt es **14** mal: „nimm“ oder: „und du sollst nehmen“ (29 1. 5. 7. 12. 13. 15. 16. 19. 20. 21. 22. 25. 26. 31).

Anderer einzelner Handlungen sind es:

Für die Einführung und Bekleidung Ahrons und seiner Söhne **14** v. 3: ונתת, והקרבת, v. 4: תקריב, ורחצת, v. 5: והלבשת, ואפדת, v. 6: ונתת, ושמת, v. 7: ויצקת, ומשחת, v. 8: תקריב, והלבשתם, v. 9: וחגרת, וחבשת).

Für das חטאת **7** (v. 10: והקרבת, וסמך, v. 11: ושחטת, v. 12: ונתת, תשפך, v. 13: והקטרת, v. 14: תשרף).

Für die עולה **7** (v. 15: וסמכו, v. 16: ושחטת, וזרקת, v. 17: תנתח, ורחצת, ונתח, v. 18: והקטרת).

Für den איל המלאים **14** (v. 19: וסמך, v. 20: ושחטת, ונתת, וזרקת, v. 21: והזית, v. 24: ושמת, והנפת, v. 25: והקטרת, v. 26: והנפת, יקדשת, v. 31: ובשלת, v. 32: ואכלו, ואכל, v. 34: ושרפת).

Dazu einleitende und abschließende Handlungen **14** (v. 1: תעשה, v. 9: ומלאת, v. 35: תמלא, ועשית, v. 36: תעשה, וחטאת, ומשחת v. 37: תכפר, וקדשת, v. 38: תעשה, v. 39: תעשה, תעשה, v. 41: תעשה תעשה).

Summa $10 \times 7 = \mathbf{70}$ Handlungen.

---

c. 30. 31. a) das Verbum עשה:

Räucheraltar	6	(v. 1. 1. 3. 4. 4. 5)
Becken	1	(v. 17)
Weiheöl	1	(v. 25)
Räucherwerk	1	(v. 35)
Die Meister	2	(31 6. 11)
Summa	**11**	

b) Andere Verba:

Räucheraltar	8	(v. 3: וצפית, v. 6: ונתת, v. 7: והקטיר, יקטירנה, v. 8: יקטירנה, v. 10: יכפר, וכפר)
Sekel	5	(v. 12: ונתנו, v. 13: יתנו, v. 14: יתן, v. 16: ונתת, ולקחת)
Becken	5	(v. 18: ונתת, ונתת, v. 19: ורחצו, v. 20: ירחצו, v. 21: ורחצו)
Weiheöl	4	(v. 26: ומשחת, v. 29: וקדשת, v. 30: תמשח, וקדשת)
Räucherwerk	2	(v. 36: ושחקת, ונתת)
Summa	**24**	

Der Befehl zur Aufrichtung des Heiligtums c. 40 3-15 enthält $2\,8 = 4 \times 7$ Imperative: ושמת, וסכת usw. bis ומשחת v. 15. Dazu v. 16: ויעש, עשה = **30.**

Summa Summarum in ganz A (25 10—31 11, 40 16) **100** mal עשה (12 mal צפה, 35 mal נתן).

B

a) Das Verbum עשה

Mischkan usw.	13	(36 8. 8. 11. 11. 12. 12. 13. 14. 14. 17. 17. 18. 19)
Balken usw.	15	(36 20. 22. 23. 24. 25. 27. 28. 29. 31. 33. 34. 35. 35. 36. 37)
Summa	**28**	

Lade und Kapporet	7	(37 1. 2. 4. 6. 7. 7. 8)
Tisch	6	(37 10. 11. 12. 12. 15. 16)
Leuchter	4	(37 17. 17. 23. 24)
Räucheraltar	4	(37 25. 26. 27. 28)
Summa	**21**	

Weiheöl u. Rauchw.	1	(37 29)
Brandaltar	7	(38 1. 2. 3. 3. 4. 6. 7)
Becken	1	(38 8)
Vorhof	1	(38 9)
Summa	10	

Einleitung und Schluß	4	(36 1, 38 22. 28. 30)
Summa	**14**	

b) Andere Verba:

In der Einleitung 12 (v. 21 ויבאו, הביאו, v. 22 ויבאו, הביאו, v. 23 הביאו, v. 24 הביאו, הביאו, v. 25 טוו, ויביאו, v. 26 טוו, v. 27 הביאו, v. 29 הביאו). Davon 7 mal הביאו.

+ 2 (36 3 הביאו, v. 4 ויבאו). Summa **14.**

Für das Mischkan	9	(36 10 חבר, ויחבר, v. 13 ויחבר, v. 16 ויחבר, v. 34 צפה, ויצק, v. 36 ויצקם, ויצק, v. 38 וצפה)
die Lade	4	(37 2 ויצפהו, v. 3 ויצק, v. 4 ויצק, v. 5 ויבא)
den Tisch	4	(37 11 ויצק, v. 13 ויצק, ויתן, v. 15 ויצק)
den Leuchter	—	
den Räucheraltar	2	(37 26 ויצק, v. 28 ויצק)
den Brandaltar	4	(38 2 ויצק, v. 5 ויצק, v. 6 ויצק, v. 7 ויבא)
den Vorhof	—	
Zum Schluß	2	(38 28 וצפה, וחשק)
Summa	25	

Priesterkleider a) das Verbum עשה:

Einleitung	2 (39 1. 1)
Ephod	2 (39 2. 4)
Schohamst.	1 (39 6)
Choschen	6 (39 8. 9. 15. 16. 19. 20)
Me'il	3 (39 22. 24. 25)
Röcke usw.	1 (39 27)
Ziz	1 (39 30)
dazu	5 (39 32. 32. 42. 43. 43)
Summa	**21**

b) Andere Verba:

Ephod	2 (39 8 וירקעו, וקצץ)
Schohamst.	1 (39 7 וישם)
Choschen	8 (39 10 וימלאו, v. 16 ויתנו, v. 17 ויתנו, v. 18 יתנו, v. 19 וישימו, v. 20 ויתנם, v. 21 ויתנם, ויורכסו)
Me'il	1 (39 25 ויתנו)
Ziz	2 (39 30 ויכתבו, v. 31 ויתנו)
Summa	**14**

Die sieben Abteilungen, welche mit כאשר צוה יי׳ את מ׳ schließen, haben 16mal das Verbum עשה, 14 andere Verba = 30.

Insgesamt in B **84** mal עשה (28 + 21 + 14 + 21) = **7 × 12.**

Die Aufrichtung des Heiligtums erfolgt in 30 Handlungen, nämlich in den einzelnen Absätzen: 7 + 7 + 2 + 2 + 2 + 3 + 4 + 3 = 30, also c. 40 in Summa **60.**

Die Priesterweihe Lev c. 8 4 b ff. erfolgt in 60 Handlungen, die sich auf die einzelnen durch כאשר צוה יי׳ את מ׳ markierten Absätze folgendermaßen verteilen:

Einkleidung Ahrons	13
Salbung, Einkleid. der Söhne	11
das Sühnopfer	11
das Ganzopfer	8
das Einsetzungsopfer	17
Summa	**60.**

Die Verteilung ist ganz durchsichtig. $60 = 5 \times 12$. Davon $2 \times 12 = 24$ auf die Bekleidung, aber nicht mit 12 und 12, sondern 13 und 11 verteilt, für die Opfer $3 \times 12 = 36$, geteilt nicht in $18 + 18$, sondern $19 + 17$, davon $11 + 8$ auf Sühn- und Ganzopfer, 17 auf das Einsetzungsopfer. 14 mal von v. 6—30 ist das Subjekt משה (= הכהן).

Das erste Opfer der Ahroniden erfolgt in 30 Handlungen Lev 9 8-21 und zwar:

das Sündopfer	7	(כאשר צוה יי׳ את מ׳)
Verbrennung u. Ganzopfer	8	
Sündopfer des Volkes	4	
Ganzopfer	2	
Mincha	3	
Schlamim	6	
Summa	**30**	= 15 + 15 für a) die Priester, b) das Volk.

Wenn man auch, wie ich bereitwillig zugebe, in einigen wenigen Fällen bei der Einteilung schwanken kann, über die Absichtlichkeit der Zahlen und das System kann nicht der mindeste Zweifel sein. Staunend stehen wir vor diesen Enthüllungen. Es ist damit nicht nur die vollkommene Einheit des Berichts und die nahezu absolute Treue der Textüberlieferung dermaßen gesichert, daß die „alten" Übersetzungen, vor allem die Septuaginta, nicht einmal mehr genannt zu werden verdienen, es liegt auch die Art des schriftstellerischen Arbeitens des Verfassers so deutlich vor uns, als hätten wir sein Manuskript samt allen ersten Entwürfen und Konzepten aufgefunden und als sähen wir ihm auf die Hand, während er schreibt.

Man beobachte z. B. wie c. 27 9 ff., 38 9 ff. die ganze Beschreibung des Vorhofs, das sind 13 oder 14 Verse nur das eine Verbum ועשית (ויעש) enthält. Es ist das letzte Stück und da er alle Verba, die er sich vorgesetzt hatte, schon ausgegeben hat, so darf er sich keines mehr erlauben. Wir sehen den Plan, den er sich machte, das Gerüst der Verba, das er zuerst aufrichtete, um es dann auszufüllen. Wir gewinnen einen Einblick in seine Grammatik (z. B. Verba in Relativsätzen, Participia und ל c. inf. gelten nicht als

Handlungen) und erhalten die wertvollsten Einsichten in sein theologisch-kultisches System, z. B. seine Gedanken über das Wertverhältnis der einzelnen Opfer und Opferhandlungen.

Mit seiner Zählung der Sätze und Wörter tut er aber nichts anderes als der Dichter, der sogar die Silben zählen muß und sich damit noch einen viel strengeren Zwang antut.

Was wir dermaßen erforscht haben, ist ferner nur ein Teil der Thora und es entsteht nun die Aufgabe zu untersuchen, ob diese Prinzipien nicht durchgehends befolgt sind, oder doch in welchem Umfange. Ja, es darf die Frage aufgeworfen werden, ob wir hier nicht ein allgemeines Prinzip antiker Schriftstellerei vor uns haben. — —

Es sind ausschließlich drei Zahlen, auf denen das System beruht und die sich immer wiederholen: 7, 12, 30 (10. 100). Ihren Ursprung und damit die letzten Gründe des Systems soll uns die nächste Untersuchung offenbaren. Zuvor aber noch ein kurzes Wort über

16. Die Geschichtlichkeit.

Das hier beschriebene Heiligtum hat es aller Wahrscheinlichkeit nach nie gegeben. Nicht zwar deswegen bestreiten wir es, weil es den Israeliten in der Wüste an den nötigen Materialien und Kunstfertigkeiten zu einem solchen Bau gefehlt habe, obgleich auch dies schon ein gewichtiges Bedenken ist, sondern weil der ganze Organismus, von dem dieses Heiligtum nur ein Glied bildet, eine Fiktion ist. Ein Volk Israel, wie es hier gegliedert und gezählt wird, hat es nie gegeben. Es ist das Produkt einer künstlichen Arithmetik.

Dazu kommen die Zeugnisse der geschichtlichen Bücher. Wir legen zwar dem argumentum e silentio, daß uns nämlich in ihnen das Heiligtum, so wie es hier beschrieben ist, nirgends begegnet, nur geringes Gewicht bei. Es wird in ihnen vieles nicht erwähnt, was sicher existiert hat. Von den wirklichen Zuständen geben sie uns überall nur ein sehr unvollkommenes Bild. Aber bedenklicher ist, daß wir in der nachmosaischen Zeit auf ein anerkanntes Heiligtum treffen, welches nicht das des Exodus sein kann. So in der Zeit Eli's und Samuels. Dafür ist schon der eine Satz 1 S 3$_{15}$ „und Samuel schlief bis zum Morgen, dann öffnete er die Türflügel des Gotteshauses“ ein völlig ausreichender Beweis. So konnte

man unmöglich von der Stiftshütte und ihrem Vorhof sprechen, die wohl Vorhänge aber keine Türflügel zum „öffnen" hatten (vgl. auch 1 9 על מזוזת היכל יי׳). Dieses Heiligtum zu Silo scheint doch aber das anerkannte allgemein-israelitische gewesen zu sein. Dem gegenüber brauchen wir nicht mehr darum zu streiten, ob die Ausdrücke בית oder היכל auch auf den Bau im Exodus angewandt werden konnten.

Dennoch ist die Beschreibung kein reines Phantasiegebilde in dem Sinne, daß der Verfasser, losgelöst von jeder Wirklichkeit, sich alle diese Dinge ausgedacht habe. Wäre dies der Fall gewesen, dann hätte auch das höchste Raffinement bei den unzähligen Einzelheiten, die sowohl bei dem Heiligtum als bei dem damit aufs Innigste zusammenhängenden Kultus in Betracht kommen, Widersprüche und Lücken nicht vermeiden können. Solche nachzuweisen will aber auch der schärfsten Prüfung nicht gelingen. Wohl können wir leicht Unmöglichkeiten in den Voraussetzungen und Bedingungen aufzeigen, aber, diese einmal zugegeben, stimmt unter sich alles auf das Genaueste zusammen. Das ist nur möglich, wenn man sich an einer Wirklichkeit orientierte.

Es hat wirklich eine Lade mit steinernen Tafeln, die Mose vom Berge Sinai herabgebracht haben soll, gegeben, und sie ist tatsächlich zu allen Zeiten das größte Heiligtum Israels gewesen. Sie wurde auf Kriegszügen mitgenommen und war das kriegerische und gottesdienstliche Symbol der Einheit des Volkes sowie das Unterpfand der göttlichen Gegenwart. Für sie wird der salomonische Tempel erbaut, und daß sie nunmehr dauernd in einem festen Hause untergebracht ist, bedeutet, daß Israel damit zu der ersehnten מנוחה gekommen ist.

Die Lade stand ferner in einem Zelte (אהל). Von David wird 2 S 6 17 ausdrücklich berichtet, daß er, als er die Lade aus dem Hause des Obed Edom nach der Stadt Davids bringen ließ, ihr ein Zelt errichtete. Nur dieses Zelt kann es sein, aus dem der Priester Zadok 1 K 1 39 das Horn mit Öl nimmt, um Salomo zum König zu salben. Zu diesem Zelt (אהל יי׳) flieht Joab und erfaßt die Hörner des Altars (1 K 2 28), wie auch ebendort David Opfer לפני יי׳ (2 S 6 17) dargebracht hatte. Wenn auch nichts darauf zu geben ist, daß die Chronik dieses Zelt אהל מועד nennt (9 21, I 6 17 sogar משכן א״מ) und selbst die Stelle 1 K 8 4, wonach Salomo sowohl die Lade, als das Ohel Moed und alle כלי הקדש, die im Ohel waren, in den Tempel bringen ließ, verdächtig ist, unter dem Einfluß des Berichtes im Exodus zu stehen, was von Jos 18 1 וישכינו שם

(אח א"מ) und 19 51 (לפני יי' פתח א"מ) nicht minder zu sagen ist, so ist doch die Stelle 1 S 2 22, obgleich sie angefochten worden ist, ein um so sichereres Zeugnis für das Alter des Begriffes Ohel Moed. Denn das Wort kommt bei einem Heiligtum vor, das gerade von dem mosaischen entschieden abweicht. Damit haben wir ein Zeugnis bereits aus vorköniglicher Zeit, daß mit dem Heiligtum der Gedanke an Moed, dessen zentrale Bedeutung wir kennen gelernt haben, verknüpft war.

Über die Einrichtung des Ohel Moed zur Richterzeit wissen wir sehr wenig. Aus 1 S 3 2 sehen wir, daß in dem Tempel zu Silo des Nachts ein Licht brannte und aus c. 2, daß er, wie natürlich, mit einem vollständigen Opferapparat versehen war, wenn wir uns auch den Betrieb nicht zu groß vorzustellen haben. Für sehr wichtig ist indessen eine Aussage über das Heiligtum zu Nob aus der Zeit Sauls zu halten, 1 S 21 7. Auf seiner Flucht vor Saul kommt David hungrig nach Nob und bittet den Priester Abimelech um Brot. Dieser antwortet, er habe nur heiliges Brot (לחם קדש) und gibt ihm schließlich קדש, denn es war dort kein Brot da außer dem Brot des Inneren (לחם הפנים), das man bereits fortgenommen hatte von vor Gott (המוסרים מלפני יי'), um warmes Brot hinzulegen am Tage als (jenes alte) entfernt worden war. Hieraus geht hervor, daß auch der für die ganze Einrichtung des mosaischen Heiligtums so entscheidende Begriff eines inneren Raumes, ferner die Auflegung von Brot daselbst לפני יי' und ihre regelmäßige Ablösung, endlich die Bezeichnung קדש für dieses Brot und das Eigentum der Priester an ihm gleichfalls bis in vorkönigliche Zeit zurückgehen.

Wir haben bereits betont, daß das mosaische Heiligtum und der Kultus an ihm eigentlich aus äußerst wenig Faktoren besteht: Lade, Tisch, Leuchter, Brandaltar, Räucheraltar, Ein Priester (mit vier oder zwei Söhnen), Brot des Inneren, Öl, Räucherwerk, täglich eine 'Ola (Ein Lamm) und Mincha ($^1/_{10}$ Epha Mehl, $^1/_4$ Hin Öl und desgleichen Wein); größere, aber immer noch sehr bescheidene Opfer an jedem Sabbat und Monatsbeginn und 7 (18) Festtagen im Jahre. Wenn wir dies erwägen, dann drängt sich die Überzeugung auf, daß der Verfasser nicht nur kein einziges Stück neu erfunden hat, sondern daß er im Gegenteil die Einrichtung eines Heiligtums, wie es in der Wirklichkeit bestand, auf das allergeringste Maß zurückführen will. Seine Absicht ging nicht dahin, aus der mosaischen Vorzeit das Vorbild eines möglichst prächtigen Heiligtums und eines reichen

Kultus vorzuführen, sondern gewisse religiöse Gedanken auf den reinsten, klarsten und knappsten Ausdruck zu bringen. Seine Darstellung ist eine konsequente Idealisierung und Systematisierung des Kultus, nicht eine geschichtlich treue Beschreibung. Er ist ein Theologe, nicht ein Historiker.

Aber es ist eine geschichtliche Entwicklung, die er theologisch formuliert. Die Stiftshütte ist die systematische, aber freilich eben deswegen ganz unhistorische Bearbeitung alter Kultuseinrichtungen, wie die Chronologie und Genealogie diejenige geschichtlicher Erinnerungen.

Die heute herrschende Ansicht, daß die mosaische Stiftshütte lediglich eine Nachbildung des salomonischen Tempels zu einem transportablen Heiligtum und seine Projektion in die Zeit der Wüste sei, ist ganz unhaltbar. Dann hätte sie anders ausfallen müssen. Aber gewiß ist, daß der Verfasser den salomonischen Tempel gekannt hat. Gerade seine Errichtung hat zu diesem Entwurf, zur Rettung der alten Kultuserinnerungen und Prinzipien, angeregt.

Umgekehrt ist die Beschreibung des salomonischen Tempelbaues im ersten Königsbuch unverkennbar von dem Bericht des Exodus, der durchaus original und einheitlich ist und kein fremdes Element enthält, abhängig, vgl. z. B. 1 K 6 13 f. = Ex 31 2 ff., 35 30 ff., 1 K 8 7 = Ex 25 20, 1 K 8 10 f. = Ex 40 34 ff., 1 K 6 11 ff. = Ex 27 20 f.

Das Stiftszelt	ist	30	Ellen	lang,	10	breit,	10	hoch
das Tempelhaus	„	60	„	„	20	„	30	„
das Allerheil. des Stiftsz.	„	10	„	„	10	„	10	„
der Debir (?)	„	20	„	„	20	„	20	„

Die Längen- und Breitenmaße des Tempels sind also einfach die Verdoppelung derer des Stiftszeltes.

Denn die Zahlen des mosaischen Heiligtums können keine Reduktion sein, weil sie alle unter sich zusammenhängen und auf ein originales Prinzip zurückgehen. Der Verfasser der Beschreibung des salomonischen Tempels in 1 K hat trotz älterer Quellen, die er benutzte, und trotz 8 8 erst nach der Zerstörung desselben gelebt. Was hätte es denn für einen Sinn gehabt, ein Bauwerk so ausführlich zu beschreiben, das jedermann täglich vor Augen hatte? Er schreibt für diejenigen, die ihn nicht mehr kennen. Er beschreibt, wie alle Historiker des A. T., was war, nicht, was ist. Auch

der Chronist beschreibt nicht den Tempel Serubabels, sondern Salomos und „P“ nicht den Salomos, sondern den Moses.

Dies Heiligtum hat also in solcher Gestalt nicht existiert. Und das ist seine Größe. Denn sonst wäre es kein Ideal. Es stellt die über der Wirklichkeit stehende Idee dar, so rein und voll wie sie das Leben nie zuläßt. —

Im zweiten Tempel gab es bekanntlich keine Lade. Das Allerheiligste war leer. Aber war damit nicht das ganze Heiligtum hinfällig und z. B. die Sühnefeier am Versöhnungstage gegenstandslos? Im Gegenteil! Es ist das glänzendste Zeugnis für den Geist des nachexilischen Judentums, daß es einen Tempel baute, obgleich es keine Lade und keine steinernen Tafeln samt der Kapporet mehr hatte. Die gedachte Lade ist dasselbe wie die reale. Die Versöhnung ist nicht abhängig von dem substantiellen Kasten und den Steintafeln. So denkt eine Religion des Geistes. Ihre Tempel können in Trümmer zerfallen, ihre Ideen leben ewig.

IV

DIE FESTE UND DIE FESTOPFER

אשרי העם ידעי תרועה

Die religionsgeschichtliche Kritik des Alten Testaments, die in dem Satze gipfelt, daß der Priesterkodex später als das Deuteronomium, Abschluß und nachexilisch ist, verehrt als ihre Initiatoren George und Vatke und als ihren Vollender Wellhausen. George war es, der zuerst den Mut hatte, die spröde Materie des Gesetzes kritisch anzugreifen und der in den Festgesetzen des Pentateuchs eine geschichtliche Entwicklung nachweisen zu können glaubte.[1] Darauf weiter bauend, hat Wellhausen in dem ersten Hauptteil seiner Prolegomena eine Geschichte des Kultus geschrieben und damit die Entwicklung des religiösen Lebens in Israel zu zeichnen gemeint.

Ein Kapitel, das dabei vorzüglich in Frage kommt, ist das dreiundzwanzigste des Levitikus, die Stelle, an der der ganze Festzyklus des Jahres abgehandelt wird. Weniger beachtet werden in der Regel die Kapitel Nu 28. 29, welche die Opfer der Jahresfeste aufzählen.

Das Urteil über Lev c. 23 lautet: In diesem Kapitel sind zwei verschiedene Festgesetze verbunden. I) v. 1-8. 23-25. 26-32. 33-38 gehören (mit Ausnahme von v. 3, der sich deutlich als ein späterer Zusatz durch v. 38 zu erkennen gibt) zusammen und bilden eine ganz vollständige mit Überschrift v. 2 und Unterschrift v. 37-38 versehene Festgesetzgebung. Davon scharf unterschieden ist II) 9-22. 39-44 aus einer anderen und zwar älteren Festgesetzgebung. Während dort außer dem Monat auch der Tag, auf welchen das Fest fällt, bestimmt wird (v. 5. 6. 27. 34) und das Laubhüttenfest acht Tage dauert, wird in v. 9-22 die Darbringung der Erstlingsgarbe (und sieben Wochen darauf des Erstlingsopfers) auf „den Tag nach dem Sabbat" festgesetzt (v. 11. 15. 16) d. i. auf den ersten Tag der Erntewoche (v. 10), der nun natürlich bald auf diesen bald auf jenen Tag des ersten Monats fällt. Auf diese Weise bleibt das Fest von dem Ackerbau

[1] J. F. L. George, Die älteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs. Berlin 1835.

abhängig, was sicher ursprünglicher ist als die Festsetzung eines bestimmten Tages für die Feier. Ebenso enthielten v. 39-44 anfangs keine andere Bestimmung als die, daß „das Fest Jahves" „im siebenten Monat" gefeiert werden sollte (v. 41) „wenn ihr die Früchte des Landes eingesammelt habt" (v. 39). Erst später, zur Zeit oder nach der Verschmelzung von 39-44 (d. i. P^1) mit P^2 wurde in v. 39 der 15. Tag des siebenten Monats eingeschoben. Ebenso ist es klar, daß das Laubhüttenfest nach dem Verfasser von v. 39-44 sieben Tage dauert (v. 39. 40. 41), daß also der achte Tag, ebenso wie die Sabbatsfeier am ersten, durch Interpolation aus v. 35. 36 in v. 39 hineingekommen ist. In beiden Fällen hat v. 39-44 die Priorität. So Kuenen Einl. § 6 Anm. 28c, weiterhin § 15 Anm. 8. Wellhausen Comp.[2] 161f., nach George 144 ff.[1]

Für den religionsgeschichtlichen Prozeß, der sich in diesem Kapitel widerspiegeln soll, unterscheidet George[2] zwei Klassen von Festen: die chronologischen, die „vom Menschen ausgehen", Sabbat, Neumond und Neujahr; und die ländlichen, die „von der Natur ausgehen". Die ersteren haben von Anfang an einen geistigen (= geistlichen) Charakter, ihre Merkmale sind Ruhe und religiöse Feier. Ganz entgegengesetzt ist die zweite Klasse. „Es sind Naturfeste und darum die ursprünglicheren, weil ein Volk auf seiner ersten Kulturstufe immer noch mehr in der Natur selbst lebt als in seiner Geschichte. Wie sie von der Natur ausgehen, so wird auch von ihr der Festcharakter selbst bestimmt. Das Fest schließt sich ganz an die Natur an und nimmt daher auch seine Elemente, es verbindet sich mit dem Einsammeln der Früchte und gerade hierin besteht eigentlich das Fest. Es ist der Hauptzug darin die Freude über den von der Natur gegebenen Segen und dieser selbst, indem er zu fröhlichen Mahlzeiten verwandt wird, dient dazu, das Fest auszustatten. Insofern ist hier auch gar nicht die Ruhe das Notwendige, vielmehr verbindet sich das Fest mit der Arbeit selbst. Aber eben deshalb ist auch hier der religiöse Charakter im geringsten Maße vorhanden, das Fest ist bei weitem mehr sinnlicher Natur und

[1] Dillmanns Haltung ist diesem Kapitel gegenüber unentschieden: v. 9-22. 39-43 stammen allerdings aus einer andern Quelle (H), aber es ist nicht sicher, ob schon P selbst sich die H-Bestandteile angeeignet oder erst die Hand eines R sie mit v. 1-8. 21. 23-28 verbunden hat; auch v. 20-22 stamme aus H und sei von P benutzt oder bearbeitet.

[2] p. 184 ff.

erhält sich in dieser lange Zeit." Durch die Abhängigkeit von der mannigfaltigen Natur kommt in die ländlichen Feste eine Mannigfaltigkeit von Gebräuchen und eigentümlichen Riten, sie erfordern mehr eine Gemeinschaft und stellen sich als Volksfeste dar, während jene mehr Familienfeste sind. Auch sind sie unabhängiger in Rücksicht der Zeit, welche bei jenen feststeht. Die Entwicklung geht nun dahin, die Unterschiede zu vermitteln und aufzuheben. Insbesondere nähert sich die zweite Klasse immer mehr der Allgemeinheit der ersten Klasse von Festen. „Zuerst geben sie ihren rein sinnlichen Charakter auf und nehmen ebenfalls religiöse Elemente an. Als Erntefeste wurden sie bald auch zugleich Dankfeste für Jehova, der ja der Urheber des jährlichen Segens war und dem man deshalb zum Zeichen des Dankes die Erstlinge der Früchte brachte. Dies wurde nach und nach immer mehr Hauptsache und die geistige Bedeutung dieser Feste erhielt über die sinnliche das Übergewicht. Die ursprünglichen Elemente des Festes wurden darauf reiner Ritus, und ihre natürliche Bedeutung ging nach und nach verloren und wurde nun dem Volke selbst unverständlich. Von ganz besonderem Einfluß war hier die Übertragung des Opferkultus nach Jerusalem, als der Gottesdienst aufhörte, ein freier zu sein, und der Höhendienst abgeschafft wurde. Dadurch wurde auch die Feier dieser Feste auf jene Hauptstadt beschränkt und sie somit herausgerissen aus ihrem natürlichen Zusammenhange, in welchem sie mit dem Lande, wo die Ernte vor sich ging, standen. Seit dieser Zeit hörten jene Feste ganz auf, eigentliche Erntefeste zu sein, und eine andere Bedeutung trat an ihre Stelle; dies war die geschichtliche. Nachdem der Ritus unverständlich geworden war, weil er seine natürliche Bedeutung verloren hatte, suchte man in der Geschichte Momente auf, welche jenem Ritus analog waren, gründete darauf Erklärungen über die Entstehung jener Feste und stellte sie als Erinnerungen an solche Begebenheiten dar." — „Die Feste hatten nun im ganzen den Charakter der Allgemeinheit angenommen; die jedem zukommende Eigentümlichkeit bestand nun in der Verschiedenheit ihrer geschichtlichen Beziehung und die ursprünglichen Elemente der Feier hatten sich nur in einem äußeren Ritus erhalten, welcher allein Symbol war; der zur Abstraktion hinneigende Geist hatte auch hier sein Übergewicht geltend gemacht." Die Zentralisation der Feste machte auch ein bestimmtes Datum erforderlich. Das Deuteronomium kennt noch nicht festgesetzte Tage, sie zeigen sich

zuerst bei Ezechiel. Auf das Vollständigste ist die Vermittlung zwischen den beiden Klassen in dem Versöhnungsfest vollbracht. Es ist ganz religiöser Natur. Deshalb ist es auch das späteste aller Feste. „Erst nach dem Exil ist es daher entstanden, da wo das Volk so recht zum Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit gelangt war und das Bedürfnis einer Versöhnung mit Gott in sich fühlte." — Nach diesen Erwägungen geht George dann zur speziellen Betrachtung der einzelnen Feste über (193—303).

Hiernach wird man das Verdienst Georges und das Verhältnis seiner Nachfolger zu ihm würdigen können. Es ist ganz George, wenn auch in gröberer Sprache, wenn heute gelehrt wird: P^2 hat die alten fröhlichen Ackerbaufeste vom konkreten Leben losgelöst und aus Tagen der natürlichen Freude zu Übungen der Frömmigkeit, zu Leistungen an Jahve, gemacht. Der durchaus fröhliche Charakter der alten Feste soll aber verloren gegangen sein unter dem Druck des einen düsteren Ernst und ein permanentes Sündenbewußtsein erzeugenden Exils. Den prägnantesten Ausdruck hat diese Stimmung in einem Feste gefunden, das nach dem Vorgang von Ezechiel erst von P^2 geschaffen worden ist: in dem Versöhnungstage. —

Ich kann hier die Bemerkung nicht unterdrücken, daß all die beweglichen Klagen über den Verlust der goldenen Zeit von JE, teilweise auch D und ihrer nationalen Naturwüchsigkeit sowie über den abstrakten P und seinen Bußernst sich von Christen seltsam genug anhören. Soll doch gerade darin die erlösende Tat des Christentums bestanden haben, daß es die Religion von der Nation und der Natur loslöste und ein rechtes Sündenbewußtsein überall erst erweckt habe. Auch das Christentum kennt als solches kein einziges Naturfest, weder Weihnachten und Neujahr noch Ostern und Pfingsten sind solche. Auch das Christentum hat überall, wenn auch mit geringerem Erfolge, die Religion „denaturiert" und anderseits die ausschweifendsten Exzesse des Büßertums, ja einen regelrechten Bußsport im Gefolge gehabt, gegen den das eintägige Fasten des Versöhnungstages das reine Kinderspiel ist. Delitzsch mag die Kritiker in nicht geringe Verwunderung versetzt haben, als er ihnen erzählte[1], daß nach einem Berichte des Rabban Simon b. Gamliel in der Mischna Taanit IV s „Israel keine Festtage gehabt hat, welche dem 15 Ab (u. a. dem Schlußtag der Fällung des Opferholzes)

[1] Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. I (1880) 174 f.

und dem Versöhnungstage geglichen hätten; „denn an diesen Tagen zogen die Mädchen in weißen Kleidern, welche selbst die reichsten geliehen hatten, um die armen nicht zu beschämen, in die umliegenden Weingärten und tanzten da und sangen den Jünglingen gegenüber, die sich zur Brautschau eingefunden hatten, wetteifernd Lieder. „Erstaunt fragt man sich: wie war das am Versöhnungstage möglich? Aber die Gemara beider Talmude äußert darüber nicht eine Spur des Befremdens. Im Gegenteil beginnt die Gemara des palästinischen Talmuds damit, daß diese Festesfreude am Versöhnungstage leicht begreiflich sei: שהוא כפרה לישראל, und die des babylonischen 30b findet sie gleichfalls naturgemäß, weil dieser Tag סליחה ומחילה (Vergebung und Verzeihung) bringt und weil es der Tag sei, an welchem Israel die zweiten Tafeln empfing, nachdem Mose die ersten zerbrochen. Auch die Kommentatoren, obenan Raschi, nehmen keinen Anstoß.“ — Das ist die „düstere Bußstimmung“ des Versöhnungstages. Es sind eben christliche Anschauungen, mit denen man an den Pentateuch herangegangen ist.

Die Darstellung von den zwei verschiedenen Klassen von Festen beruht zu einem großen Teil auf der Quellenanalyse von Lev c. 23. Wird sie als falsch erwiesen, dann gerät das ganze Gebäude ins Wanken. Es soll aber im folgenden gezeigt werden, daß nicht nur ganz Lev c. 23, sondern mit ihm auch Nu 28. 29 unbedingt von Einem Autor konzipiert und niedergeschrieben sein müssen. Indem wir ferner seine Prinzipien aufdecken, wird das ganze Fest- und Festopferwesen klar werden.

I

Lev c. 23 setzt eine Gedankenreihe fort, welche mit Ex 25, ja schon mit Ex 19 begonnen hat: die Symbolik der Forderung, daß Israel mit dem Mikdasch in seiner Mitte ein heiliges Volk sein solle. Bis c. 20 war die Heiligung aller Israeliten behandelt worden, c. 21 war von der Heiligung (Fehlerlosigkeit) der dauernd zum Mikdasch gehörigen Personen, der Priester, c. 22 von der rechten Heiligkeitsbeschaffenheit der dem Mikdasch zu weihenden Tieropfer geredet worden. c. 23 handelt nun von den, sagen wir vorläufig, heiligen Zeiten. „Und Gott redete zu Mose also: rede zu den Israeliten und sage ihnen die Feste Gottes, die ihr ausrufen sollt als מקראי קדש; folgendes sind meine Feste.“ Darauf folgt der Sabbat. v. 4 setzt von neuem

an: dies sind die Feste Gottes, מקראי קדש, die ihr zu ihrer Frist ausrufen sollt. 1) Das Passah. 2) Omer. 3) Erstlinge. 4) Der erste des siebenten Monats. 5) Der Versöhnungstag. 6) Sukkot. 7) Azeret. Nr. 2 hat die Einleitung: Und Gott redete zu Mose also: rede zu den Israeliten und sage ihnen. Nr. 3 hat keine solche Einleitung. Nr. 4. Und Gott redete zu Mose also: rede zu den Israeliten also. Nr. 5. Und Gott redete zu Mose also. Nr. 6. Und Gott redete zu Mose also: rede zu den Israeliten also: (= 4). Nr. 7 hat keine eigene Einleitung.

Sämtliche Feste fallen unter den Begriff מועדי יי, auch der Sabbat. Sie sind es, die aufgezählt werden sollen. Daher beginnt die Reihe mit: dies sind meine Feste, v. 4: dies sind die Feste Gottes und schließt v. 37: das also sind die Feste Gottes. Was מועד bedeutet, wissen wir aus Ex 27 21, 29 38 ff.: es ist das sich Einstellen Gottes, erbeten durch einen heiligen Dienst, vor allem durch 'Ola. In מועדי יי ist יי Subjekt. Aber da מועד überhaupt das Sichtreffen zweier ist, so sind es auch Feste, an denen Israel sich einstellt für Gott (מועדיכם), und מועד kann von dem Fest selbst als Termin gebraucht werden.

Alle Feste werden ausgerufen. Alle Feste, auch der Sabbat, sind ferner מקראי קדש. Nicht bloß werden sie v. 2. 4 unter dieser Bezeichnung zusammengenommen, jedes Fest erhält sie noch ausdrücklich: Der Sabbat v. 3, Passah: v. 7 der erste, v. 8 der siebente Tag, Pfingsten: v. 20, der erste des 7. Monats: v. 24, der zehnte desselben Monats: v. 27, das Hüttenfest: v. 35, Azeret: v. 36; und zum Schluß werden v. 37 alle Feste wieder als מקראי קדש zusammengefaßt. Dies allein widerspricht schon der Zerteilung in zwei Fest-Gesetzgebungen verschiedenen Geistes. Ferner muß in diesem Ausdruck das charakteristische Moment aller Feste liegen. Nur um seinetwillen werden sie überhaupt hier aufgeführt.

Die gewöhnliche Übersetzung ist: heilige Festversammlung. Das Volk sollte sich an diesen Tagen beim Heiligtum versammeln, um den religiösen Gebräuchen beizuwohnen, und durch diese Teilnahme Gott verehren. Also ein Gemeindegottesdienst. Diese Erklärung ist aus sprachlichen und sachlichen Gründen nicht zu halten. Vor allem fehlt die Hauptsache: die Gemeinde, wie Nu 10 2 למקרא העדה. Der substantivische Infinitiv מִקְרָא heißt zunächst nicht mehr als das Ausrufen, die Ausrufung, die nähere Bestimmung dazu ist nicht die Gemeinde als Objekt, sondern קֹדֶשׁ als Inhaltsangabe. Und

wozu sollte denn die Gemeinde berufen werden? Man sagt: zur Teilnahme an den religiösen Gebräuchen d. i. dem Opfer. Aber gerade die Opfer werden in diesem Kapitel noch nicht genannt und überhaupt wird nirgends für die Darbringung der Festopfer die Anwesenheit des Volkes gefordert.

Nun können wir aber über den Sinn des Ausdrucks מקרא קדש gar nicht im Zweifel sein, da wir ihn mehreremal zerlegt finden. Selbst nichtpentateuchische Stellen können dafür angeführt werden. 2 K 10$_{20}$ versammelt Jehu das ganze Volk und spricht zu ihnen קדשו עצרה לבעל ויקראו. Heiliget dem Baal eine Azara! Und sie riefen es aus. Vgl. auch 1 S 16$_{5}$: Als Samuel nach Bethlehem zu Isai kommt, verkündet er den ihm entgegenkommenden Ältesten der Stadt: „Gott zu opfern bin ich gekommen. Macht euch heilig (והתקדשו) und kommt mit mir zusammen beim Zebach! Und er heiligte (ויקדש) den Isai und seine Söhne und lud sie ein (ויקרא להם) zum Zebach." An diesen beiden Stellen ist קִדֵּשׁ ein Synonym von קרא und bedeutet: zu einem Feste laden und auffordern, sich in den entsprechenden Zustand der Heiligkeit zu versetzen, vgl. Ex 19$_{10.\,14}$, wo die Heiligung u. a. in dem Anziehen reiner Gewänder besteht. Aber schon in der ersten Stelle scheinen es nicht die Menschen, sondern das Fest, die Veranstaltung zu sein, die „geheiligt" wird. Noch entschiedener ist dies in mehreren Stellen beim Propheten Joel der Fall: 1$_{14}$ קדשו צום קראו עצרה, 2$_{15}$ dasselbe, 4$_{9}$ קראו זאת בגוים קדשו מלחמה (vgl. hierzu Jes 13$_{3}$; Jer 6$_{4}$; Mi 3$_{5}$). Der schlagendste Beweis aber ist eine Stelle eben unseres Gesetzbuchs: Lev 25$_{10}$ vom Jobeljahr. Auch bei ihm finden wir das מקרא קדש zerlegt. Ihr sollt das fünfzigste Jahr heiligen (וקדשתם) und ausrufen (וקראתם) דרור im Lande. Auch das Jobeljahr ist also ein מקרא קדש. Es ist קֹדֶשׁ (v. 12 קדש תהיה לכם) und seine Heiligkeit besteht in dem Brachliegen des Bodens, seine Ausrufung aber ist die eines דרור „Freiheit". Es ist מקרא קדש oder דרור מ' oder יובל מ'. Ja in unserm Kapitel selbst begegnet uns das Verbum קרא mit dem Objekt קדש (מקרא) nicht weniger als viermal: v. 2. 4 = 37. v. 21.

Aber überhaupt ist die Wendung: einen Tag heiligen, d. h. für „קֹדֶשׁ" ansehen und behandeln, sehr häufig, namentlich vom Sabbat: Gen 2$_{3}$; Ex 20$_{8.\,11}$; Dt 5$_{12}$; (Jer 17$_{22.\,24.\,27}$; Ez 20$_{20}$, 44$_{24}$; Neh 13$_{22}$), שבת קֹדֶשׁ Ex 16$_{23}$, (31$_{14}$ f., 35$_{2}$; יום ק' Jes 58$_{13}$; Neh 9$_{14}$, 10$_{32}$). קִדֵּשׁ ist ein Denominativ von קֹדֶשׁ (wie חִלֵּל von חֹל, כִּפֶּר von כֹּפֶר).

Demgemäß heißt מקרא קדש: Das Ausrufen von „Heiligkeit!" von den Festtagen: die öffentliche Verkündigung, daß sie heilig sind und entsprechend behandelt werden sollen.

Es handelt sich nur noch darum, worin das קֹדֶשׁ bestehen soll. Darauf kann uns schon das auf מ"ק folgende יהיה לכם vorbereiten. Denn dies bedeutet stets ein Verbot oder eine Warnung. Ferner folgt auf מקרא קדש (יהיה לכם) stets der Satz: כל מלאכת עבדה (מלאכה) לא תעשו v. 7. 8. 21. 24. 28. 35. 36; Nu 28 18. 25. 26, 29 1 (7). 12 (35). Die Heiligkeit, die durch Ausruf gefordert wird, ist also: Enthaltung von Arbeit. Dies kommt vom Sabbat her. „Gedenke des Sabbat-Tages ihn zu heiligen. (Und wodurch heiligt man ihn?) Sechs Tage sollst du arbeiten und der siebente Tag ist Sabbat für Ihvh, deinen Gott; da sollst du keinerlei Arbeit tun usw. Denn in sechs Tagen hat Gott den Himmel und die Erde und das Meer und alles, was darin ist, gemacht (עשה) und ruhte am siebenten Tage. Darum hat Gott den Sabbattag gesegnet und ihn geheiligt." Arbeit heißt in erster Linie immer Feldarbeit, um Brot zu schaffen, und heiligen heißt: etwas der Arbeit und dem Gebrauch entziehen, um es dadurch in eine höhere Sphäre zu versetzen. Danach ist es nicht die abstrakte Zeit, sondern der Boden, das Land, das als heilig behandelt werden soll. Somit haben alle Feste Sabbatcharakter und wurzeln sämtlich im Boden.

Darum steht der Sabbat voran und darum fehlt der festliche Tag, der zwar auch Opfertag ist, aber allein nicht im Boden wurzelt: der Monatsbeginn. Darum ferner kennt das Gesetz auch nirgends zwei Festtage hintereinander. Denn es ist das Wesen des Sabbats, daß er Ein Tag ist, von Abend bis Abend; Ausschaltung eines Arbeitstages. Dauert ein Fest länger als einen Tag (Passah und Hüttenfest), dann ist doch nicht der zweite Tag gleichfalls מקרא קדש, obgleich alle Tage der Passahwoche dieselben Opfer haben und abgesehen von der abnehmenden Zahl der Farren auch die der Sukkotwoche. Auch aus diesem Grunde konnte der siebente Tag des Sukkot nicht wie der des Passah Mikra Kodesch sein, weil auf ihn Azeret, die M. K. ist, folgt. Es fragt sich demnach, ob es nicht so eingerichtet wurde, daß wenigstens der Versöhnungstag und der Sabbat, die in bezug auf Arbeitsruhe völlig gleichgestellt sind, niemals aufeinander folgten, so daß Versöhnungstag weder auf Freitag noch auf Sonntag fallen konnte.

Alle Feste sind also Nachbildungen des siebenten Wochentages.

Und der מקראי קדש im Jahre sind gerade sieben: 1) Der erste Tag des Passah v. 7. 2) Der siebente Tag des Passah v. 8. 3) Das Fest der Erstlinge v. 21. 4) Der erste Tag des siebenten Monats v. 24. 5) Der Versöhnungstag v. 27. 6) Der erste Tag des Sukkot v. 35. 7) Azeret v. 36. Das ist der zweite schwere Schlag gegen die Hypothese, daß c. 23 aus zwei heterogenen Festgesetzgebungen bestehe. Sieben Tage hat die Woche mit einem heiligen Tag, מקרא קדש, und sieben Tage, lauter מקראי קדש, hat das Jahr. Die Voranstellung des Sabbats will also sagen: Der Feste Gottes, die ihr als מקראי קדש ausrufen sollt, sind sieben, so vieler als die Woche Tage hat. Sie sind מ"ק wie der Wochensabbat, an dem nach sechs Tagen שבת שבתון, מ"ק und Arbeitsruhe ist. Die 7 מקראי ק' sind eine sabbatliche Woche, die sich über das Jahr hin erstreckt.

Das Verbot der Arbeit ist aber nicht bei allen Festen gleich. Nur beim Sabbat v. 3 und beim Versöhnungstag v. 28 (Nu 29 7) lautet es כל מלאכה לא תעשו, bei den andern v. 7. 8. 21. 25. 35. 36; Nu 28 18. 25. 26, 29 1. 12. 35 כל מלאכת עבדה לא תעשו. Am Sabbat und Versöhnungstage ist also jede Arbeit verboten. An den anderen Festen nur מלאכת עבדה. Das ist ohne Frage eine Minderung des Arbeitsverbots. מ"ע (noch Ex 35 24, 36 1. 3 vom Stiftszelt) ist die Herstellung eines Gegenstandes, der bestehen bleiben soll. Dann würde das Verbot von מ"ע solche Verrichtungen frei lassen, die nur für den Tag sind. Wenn nun Ex 12 16 das Arbeitsverbot für das Passahfest zwar כל מלאכה לא תעשו lautet, aber sogleich eingeschränkt wird אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם, so wird, da Lev 23 offenbar Ex 12 vor sich hat, die rabbinische Interpretation recht haben, wenn sie aus כל מלאכת עבדה לא תעשו die Freigabe solcher Verrichtungen entnimmt, die zur Bereitung der Speisen nötig sind, als z. B. Kochen und Backen (Ex 16 23). Dt 16 8 heißt es vom Passahfest wohlbedacht nur לא תעשו מלאכה ohne כל.

Weiter ist allen Festen die Bestimmung gemeinsam: והקרבתם אשה ליי' ihr sollt Gott ein Feueropfer darbringen, am Passah sieben Tage lang, am 1. des 7. Monats, am Versöhnungstage, am Sukkot sieben Tage lang und am Azeret: v. 8. 25. 27. 36; Nu 28 19. 24, 29 13. 36. Nur beim Omer (v. 13) heißt es von der Mincha ריח ניחוח אשה ליי' und am Pfingsttage (v. 16) והקרבתם מנחה חדשה ליי' ihr sollt Gott eine neue Mincha darbringen und (v. 18): ihr sollt zu dem Brote darbringen sieben Lämmer usw. . . . ומנחתם אשה ריח ניחוח ליי'. Dafür fehlt Nu 28 27 nur beim Opfer am Bikkurimtage אשה, und nur

die Opfer am Passahfeste heißen (v. 24) (אשה ריח ניחח ליי' לחם). Somit finden wir bei allen Festen die drei gleichen Merkmale: Ausrufung von Heiligkeit, Arbeitsunterlassung, Darbringung. Sie bedingen sich untereinander. Die Heiligung erfolgt negativ durch das Unterlassen der Arbeit und positiv durch Darbringung von Opfern an Gott. Indessen will der Verfasser von den Tieropfern (soweit sie nicht wie bei Omer und Pfingsten zum Brot gehören) hier nicht sprechen, dies tut er erst am Ende der Wüstenwanderung, unmittelbar nachdem für Mose ein Nachfolger ernannt ist, der das Volk in das gelobte Land führen soll, Nu 28. 29.

Sondern was er allein noch an diesem Orte für die Feste besonders vorschreiben will, das sind Darbringungen von den Gewächsen des Bodens. Dieser Darbringungen sind zwei: 1) von der eßbaren Kornfrucht und zwar a) an einem gewissen Tage des ersten Monats ein Omer der frischen Frucht und als 'Ola dazu ein einjähriges Schaf. b) nach Abzählung von $7 \times 7 = 49$ Tagen am fünfzigsten das erste Brot von der neuen Frucht, dazu als 'Ola 7 Schafe, 1 Farren, 2 Widder, als Sündopfer 1 Ziegenbock, als Zebach Schelamim 2 Schafe, also ein vollständiges Opferfest. a) ist das עמר התנופה, b) das לחם תנופה. Beide hängen untereinander zusammen, daher v. 15 keine besondere Einleitung. 2) Frucht, Ast und Zweige von gewissen Bäumen im siebenten Monat zur siebentägigen Freude vor Gott. Darin teilt der Hebräer alles ein, was aus der Erde wächst: in Grasartiges und Baumartiges (Gen 1 11 ff.; Lev 27 30 u. ö.). Aber diese Darbringungen sind keine Voll-Opfer für den Altar, keine אשים. Das Omer wird zum Priester gebracht (v. 10), es gehört ihm, nachdem die Azkara dargebracht ist (2 15 f.). Es hat also den Charakter einer selbständigen Mincha (2 15 מנחה היא). Die Pfingstbrote können schon deshalb nicht auf den Altar kommen, weil sie (v. 17) gesäuert gebacken werden (2 11 nach מאשי יי'!). Dies geschieht nur noch bei den Broten eines Dankopfers (7 13). Also fallen die Pfingstbrote völlig dem Priester zu (v. 20). Das Stichwort חמץ klärt über den Charakter der Pfingstbrote auf. Sie sind ein Dankmahl, das das Volk, vertreten durch die Priester, von der neuen Frucht abhält. Sie sind gleich dem Omer ein Korban (2 12, 7 13, 23 14 קרבן אלהיכם!), kein אשה ליי'. Aber Omer und Bikkurim sind von Tieropfern begleitet, weil das Volk niemals eine bloße Mincha darbringt. Von dem Feststrauß am Sukkot braucht es nicht bewiesen zu werden, daß er nicht אשה ליי' ist. Er wird zur Hand genommen,

wenn man mit dem Einsammeln der Ernte fertig ist, als Ausdruck der Freude an dem, was das Land außer dem Notwendigen Schönes hervorgebracht hat. Auch das Wohnen in Hütten mit Laubdächern hat einen verwandten Sinn. Es dient zur Beherzigung der Wahrheit, daß es denn doch noch andere Lebensbedürfnisse gibt, für die das Gewächs des Bodens nicht ausreicht, aber doch auch zur dankbaren Erinnerung, daß es eine Zeit gab, wo Israel Gott selbst für die Unterkunft in Laubhütten zu danken hatte. Das Laub ist das Nutzloseste an Baum und Strauch und kann doch auch noch Nutzen stiften durch das Obdach und damit Anlaß zum Danke gegen Gott geben.

So symbolisieren Omer und Pfingstbrot den Genuß der Menschen an der Halmfrucht, Feststrauß und Laubhütten die Freude am Baumwuchs. Wahrscheinlich sollte (vgl. Neh 8 15) das Laub zu den Hütten von denselben Bäumen genommen werden wie der Feststrauß. Es ist ferner möglich, daß alle v. 40 genannten Bäume Palmenarten sind. Von תמר ist es sicher, auch נחל heißt Palme[1], עץ הדר dafür zu nehmen hindert nichts, und auch עץ עבות kann eine Palme sein.

Hierdurch sind drei Feste mit dem Ertrag des Landes in Beziehung gebracht. Es sind die drei חגים, Passah, Pfingsten und Sukkot. Aber es ist nicht ihre Eigenschaft als Chag, die damit beschrieben oder erschöpft werden sollte. Sie ist weder Folge noch Ursache der Heiligung durch Ruhe und Opfer. Das Passahfest heißt konsequent das Chag der Mazzot Ex [12 14 f., 13 6], 23 15 (18), 34 18; [Nu 28 17]; Dt 16 16. Nur Ex 34 25 חג הפסח (זבח). Daher wird Passahopfer und Mazzotessen, also das Passah als Chag vor מקרא קדש usw. erledigt v. 5. 6. Der Verfasser kennt diese Attribute des ersten Festes im Jahre, er kann und will sie auch nicht übergehen, da das Fest davon seinen Namen hat und das Gottesdienstliche sich an dieses feststehende Chag erst anknüpft. Aber die Chagfeier liegt außerhalb des Gottesdienstes. — Das Fest im Herbst heißt das Chag der Laubhütten Dt 16 13. 16, 31 10, und Ex 23 16, 34 22 das Chag der Lese (חג האסיף). Auch bei ihm beginnt der Verfasser v. 34 sogleich mit dieser Eigenschaft: am fünfzehnten ist חג הסכות sieben Tage, geht dann aber sogleich zu מקרא ק' über, weil das, wonach es seinen Namen hat, ein außergottesdienstliches Analogon zur Opferfeier ist

[1] S. ZAW XXII (1902) p. 102[1].

und daher nach dieser zu erwähnen war. Es ist ihm auch der Name חג האסיף bekannt, denn באספכם spielt offenbar darauf an. Er behandelt es sogar 1) als חג האסיף (darauf geht der Feststrauß) 2) als חג הסכות. — Das Pfingstfest nennt er nicht חג. Nicht שבועת ה' wie Ex 34$_{22}$; Dt 16$_{10.16}$, denn das, wonach es diesen Namen hat, ist ja nichts weiter als die Zählung v. 15 f. und auch nicht direkt חג הקציר ה' wie Ex 23$_{16}$, wohl aber spielt er auf diesen Namen v. 22 קצירך .... בקצרך .... ובקצרכם את קציר an, und spricht auch hiervon nicht am Anfang sondern am Schluß, weil diese Feier gleichfalls ein Analogon zur gottesdienstlichen Begehung ist. Aber er hat v. 22 aus 19$_{9}$ f. aufgenommen, um dem Namen des Festes חג הקציר gerecht zu werden. Übrigens ist die Omer-Schwingung nichts anderes, als der Beginn sowohl der שבעות als des קציר (v. 10ff.) Der Verfasser setzt überhaupt in diesem Kapitel deutlich alles voraus, was bereits früher über die Feste gesagt worden ist. Am 14. des ersten Monats Abend ist פסח ליי' v. 5, das bekannte Passah, daher nicht יהיה לכם wie bei dem zum ersten Mal genannten Tag der Therua (v. 25). Kein Wort von der Schlachtung und allem, was damit verbunden ist (Ex 12 f.). Ebenso חג המצות ליי' v. 6, desgleichen v. 27 יום הכפורים = Lev 16, und v. 39 auf den חג האסיף Ex 23. 34 zurückverweisend und ליי' v. 6. 35, יי' v. 39 auf תחוג לי Ex 23$_{14}$. Dagegen vom חג השבעות heißt es 23$_{22}$ תעשה לך auf וספרתם לכם vorbereitend.

Entsprechend ist das Verfahren in Nu 28 f. Hier wird nur von den Voll-Opfern der einzelnen Tage gehandelt. Daher wird weder der Feststrauß noch das Wohnen in Hütten genannt. Aber indem nun die Opferfeier im Heiligtum zur Hauptsache wird, tritt sie in Parallele mit der Chag-Feier 28$_{16.26}$, 29$_{12}$. Sind es also nicht die Chagim, die unser Kapitel beschreiben will, so ist doch jedes der drei Feste mit einem ländlichen Ritus versehen. Sie feiern den Genuß der Menschen von der Frucht des Landes. Auch darum steht an der Spitze der Sabbat, seit dem Manna der Typus der Fürsorge Gottes für Israels Ernährung mit Brot ohne Arbeit, aber es fehlt der Monatsbeginn, der dazu keine Beziehung hat.

Nehmen sich nun aber nicht in der Tat unter ihnen die beiden andern, der erste Tag des 7. Monats und der Versöhnungstag wie Fremdlinge aus?

Mit dem Versöhnungstag werden wir am ehesten ins Reine kommen, nachdem wir den Sinn des „Fastens" an ihm bereits er-

kannt haben. Das Wesen alles Opferns ist Sühne durch Hingabe des eigenen Genußmittels. Die gradweise Annäherung an Gott ist die gradweis gesteigerte Entsagung vom Genuß. Am Sühnetage kommen von den zwei Klassen von Nahrungsmitteln die beiden Vertreter, deren Genuß am strengsten untersagt ist, das Räucherwerk aus dem Reiche der Vegetabilien und das Blut als Bestandteil des Tieres, bis an die Lade, den Ort der göttlichen Gegenwart. Hiermit legt Israel alle seine Nahrung Gott zu Füßen; es fastet. Das Wesen dieses Tages ist also, daß das Volk an ihm von dem Ertrage des Bodens nichts für sich darbringt, sondern nur für Gott. Darum besteht für diesen Tag das מקרא קדש in 1) Entsagung von allem Genusse, ענוי נפש, nicht „fasten", d. i. צום = fasten mit Gebet in Bedrängnis und Trauer, was das Gesetz nirgends zur Pflicht macht, sondern Darstellung der Bedürftigkeit und Armut (עני) des auf sich selbst gestellten Individuums (נפש), 2) Darbringung von Opfern, 3) Enthaltung von jeglicher Arbeit. Darum ist hier nicht die Reihenfolge: 1) Mikra Kodesch, 2) Ruhe, 3) Opfer. Darauf folgt als Begründung (כי) die Vollziehung der Sühnehandlung an diesem Tage. Diese Begründung bezieht sich, wie wir aus 16₃₃ sehen, sowohl auf die Genuß- wie auf die Arbeitsenthaltung, woran man erkennt, wie beide sich für die Sühne ergänzen: Stillstand des Genusses und Stillstand der Erzeugung von Genußmitteln, und daß die Darbringung von Opfern an diesem Tage mit der Genußentsagung zusammengehört. Dementsprechend folgt eine Strafandrohung 1) für den, der sich an diesem Tage nicht kasteit, 2) der an ihm arbeitet. Bis hierher bezieht sich alles auf den Tag, insofern er im Heiligtum mit der Blutsühne gefeiert wird (בעצם היום הזה dreimal). Jetzt folgt die Ausdehnung des Verbots auf alle Wohnsitze der Israeliten und alle Geschlechter, 1) des Arbeitsverbots בכל מושבתיכם und חקת עולם לדרתיכם, 2) des Gebots, sich zu kasteien. Hier geht jenes Verbot voraus, weil beim Wegfall der Sühnehandlung die Arbeitseinstellung das Fasten bedingt und es sich über alle Wohnsitze und Geschlechter erstreckt. Die Worte: „eine ewige Satzung" (16₂₉. ₃₁) usw. beziehen sich mit auf die Ruhe (v. 30 וכל).

Der Versöhnungstag ist hinsichtlich der Ruhe vollständig dem Sabbat gleichgestellt. Er ist שבת שבתון v. 32, 16₃₁ wie nur noch der Sabbat Ex 31₁₅, 35₂ und das Sabbatjahr für das Land Lev 25₅, während es für Gott ein שבת ist. Dies bedeutet also vollständige Arbeitsenthaltung. Es gibt sowohl bloßes שבת, welches also an sich

noch nicht den siebenten Tag der Woche bezeichnen muß, als auch bloßes שבתון. Von ersterem haben wir in unserem Kapitel zwei Beispiele v. 11. 15 ממחרת השבת und 32 שבתכם, die andere Bezeichnung führt auch der siebente Monatsanfang und der erste und achte Tag des Hüttenfestes und das Sabbatjahr, das nur für das Land שנת שבתון ist. Das Sabbatjahr ist ebenso wie der Sabbattag שבת und שבת שבתון.

Das שבת שבתון des siebenten Tages wird Ex 31 15 und 35 2 durch קֹדֶשׁ erklärt: יהיה לכם קדש שבת שבתון, ש"ש קדש ליי', und קדש ist auch das Merkmal des Sühnetages. Er ist zwiefach קדש, nicht nur durch Arbeits-, sondern auch durch Genußentsagung. Sabbat und Versöhnungstag verhalten sich wie קדש und קדש קדשים. Auch der Versöhnungstag wird also durch dieselben Gedanken beherrscht wie die Erntedarbringungen an den drei Festen. Auch er wurzelt in dem Zusammenhang des Menschen mit dem Boden und seiner Abhängigkeit von ihm.

Die Hauptstütze für die Hypothese, daß der Versöhnungstag erst nach Esra eingeführt worden sei, ein „vollgültiges testimonium e silentio" (Wellh. Prol. 115) soll die Nichterwähnung Neh c. 8 sein: „von einer Sühnefeier am 10. des Monats wird in der genauen und gerade für Liturgisches interessierten Erzählung nicht berichtet, sie wird dagegen am 24. nachgeholt. Bis dahin bestand der große Tag des Priesterkodex nicht, der erst jetzt eingeführt wurde". Wie wenig die Erzählung „gerade für Liturgisches —, d. h. den Tempelkultus, worauf es hier ankommt —, interessiert" ist, kann man daraus ersehen, daß des Tempels und irgendwelchen Gottesdienstes mit keinem Worte gedacht wird. Daß der Sühnetag am 24. des Monats nachgeholt werde (9 1), ist die die ganze Diskussion über den Versöhnungstag beherrschende Verwechslung desselben mit einem Fasttag (צום), an dem man sich in Sack und Asche kleidete und trauerte. Nichts kann verkehrter sein. Der Jom Hakippurim ist nichts anderes als ein großer Sabbat, an dem man sich sowohl der Arbeit als des Genusses enthält. Das materiell höchst unbedeutende Sühnopfer am Heiligtum mit fünf Tieren schnitt in das Leben des Volkes außerhalb des Heiligtums gar nicht ein. Einen bestimmten Fast- und Trauertag kennt der Pentateuch überhaupt nicht. Eine um so größere Rolle, eine weit größere als die „fröhlichen Erntefeste" spielten dagegen und zwar gerade in der vorexilischen Zeit die Trauerfasten im Volksleben, wo man bei jeder Kalamität dazu schritt.

Vgl. z. B. Ri 20$_{26}$; 1 S 7$_{6}$, 31$_{13}$ (sieben Tage!); 2 S 1$_{12}$, 12$_{16}$; 1 K 21$_{9}$ ff.; Joel 1$_{14}$, 2$_{15}$ usw. Demnach darf man auch unter den Fasten Sacharjas (7$_{5}$, 8$_{19}$), die man als geschichtliche Unglückstage vor dem Exil zu erklären übrigens nicht erst auf Chr. B. Michaelis zu warten brauchte, den Versöhnungstag nicht vermissen.

Aber was machen wir mit dem ersten des siebenten Monats? Für ihn allein ist scheinbar nichts vorgeschrieben, was mit dem Boden zu tun hat. Er ist ein Fest, das überhaupt gar keinen Zweck zu haben scheint. Denn daß er Mikra Kodesch ist, Arbeitsverrichtung an ihm verboten ist und Opfer dargebracht werden sollen, ist nichts ihm Eigentümliches.

Nur Ein Merkmal kommt ihm allein zu: er ist זכרון תרועה und Nu 29, יום תרועה: Tag des Lärmblasens. Aber was soll dieses Lärmblasen bezwecken?' Und was bedeutet der Ausdruck 'זכרון ת, Erinnerung des Lärmblasens? Woran soll dieses Blasen erinnern?

Die Therua kommt (da die von Nu 10 mit den silbernen Trompeten etwas anderes ist) im Gesetz und zwar gleichfalls im Festgesetz nur noch Einmal vor: Lev 25$_{9}$. Wenn man $7 \times 7 = 49$ Jahre gezählt hat: „Dann sollst du ertönen lassen das Schofar der Therua im siebenten Monat, am zehnten des Monats, am Jom Hakippurim sollt ihr ein Schofar ertönen lassen in eurem ganzen Lande. Und ihr sollt das fünfzigste Jahr heiligen und Freiheit ausrufen im Lande für alle seine Bewohner, ein Jobel sei es euch und ihr sollt zurückkehren, jeder zu seinem Erbe, und jeder zu seinem Geschlecht sollt ihr zurückkehren." Die fünfzig Jahre eines Jobel waren eine abgeschlossene und selbständige Periode. Nach der Nähe oder Entfernung des letzten Jahres richtete sich aller Kauf und Verkauf von unbeweglichem Eigentum und die Dienstzeit von Knechten. Der Preis eines Stückes Land war nach der Anzahl der Jahre zu bemessen, die noch bis zum Jobeljahr waren. Es war die jede fünfzig Jahre von neuem beginnende Ära für Handel und Wandel. Also war es sehr wichtig, daß man bei einem Geschäft wußte, in welchem Jahr der laufenden Jobelperiode man sich befand, und ebenso wie das Jobeljahr selbst bekannt gemacht wurde (קרא—קדש) mußte von jedem Jahre angesagt werden, das wievielte es war. Dies bedeutet זכרון תרועה: Die Erinnerung an die Therua des Jobeljahres, d. h. am 1. des siebenten Monats wurde angekündigt: jetzt

beginnt das erste, das zweite usw. Jahr des Jobeljahres! Denkt an die Therua! Und womit wurde es angekündigt? Nun, selbst wieder durch Therua! Daher der Tag sowohl זכרון תרועה, als auch יום תרועה heißen kann.

Die Therua des Jobeljahres fand am Versöhnungstag, am 10. des siebenten Monats statt, die Vorherverkündigung also am nächstvorhergehenden Ersten sowohl des fünfzigsten als auch aller neunundvierzig Jahre vorher. Das Natürlichste wird es gewesen sein, daß die Zahl der Jahre durch die Zahl der Schofarstöße bezeichnet wurde und die Jobeltherua selbst von besonderer Art war.

Nun ist der klare Grundgedanke des Jobels, wie er ja auch ausdrücklich ausgesprochen wird (25 23): das Land ist Gottes; ihr seid nur Gäste und Beisassen bei mir. Darum darf es nicht definitiv verkauft werden. Vom Lande und seinem Ertrage lebt Israel. Dies bekundet es durch die Darbringung der Erntegaben, am deutlichsten aber durch die Entsagung von jeglichem Genusse am Versöhnungstage. Darum erfolgt die Therua, die verkündet: das Land ist Gottes, von ihm habt ihr es und was ihr davon genießt, am Versöhnungstage. Jetzt wird es jedermann einleuchten, wie auch der Erste des siebenten Monats mit dem Boden und der Ernte zusammenhängt, und wie eng alle Feste des siebenten Monats verbunden sind. Am Ersten wird an die Therua des Jobels erinnert, am Zehnten wird durch die Genußentsagung von allem, was der Boden bringt, die Entäußerung im Jobel vorgebildet und am Sukkot verläßt jedermann seine Wohnung, wohnt in Hütten, gibt dadurch symbolisch das Land Gott wieder und versetzt sich in den Zustand jener Zeit, da Israel dieses Land noch nicht von Gott erhalten hatte. Dennoch ist das Hüttenfest ein Fest der Freude, denn wenn Israel sich auch sagen muß, daß es das Land von Gott hat, so weiß es doch, daß es ihm gegeben ist und verbleiben soll. Es ist durch das Wohnen in Hütten ebensosehr eine Feier der Entsagung wie das Versöhnungsfest durch das Fasten, und beides sind Feste der Freude am wiederkehrenden und unverlierbaren Genuß und Besitz. Die Gleichung ist durch אחת בשנה Ex 30 10; Lev 16 34 und שבעת ימים בשנה 23 41 ausgedrückt. Darum heißen diese fünf Zeiten: der erste, der zehnte, der fünfzehnte und zweiundzwanzigste (der erste und letzte Tag des letzten Jahresfestes), also alle Festtage des siebenten Monats שבתון gleich dem Jobeljahr nach sieben mal sieben Jahren, und der Versöhnungstag allein gleich ihm (und dem Sabbat) שבת שבתון.

Religionsgeschichtlich ergibt sich daraus eine höchst wichtige Konsequenz. In spätestens seleucidischer Zeit wurde bekanntlich der Erste des siebenten Monats, der Jom Therua, zum Neujahrstag (ראש השנה). Gleichviel, ob sich damit sogleich oder später die Idee verband, daß dies der Tag der Weltschöpfung war, sie ist die notwendige Folgerung daraus. Der Tag mußte zum Neujahrsfest werden sobald das Jobeljahr aufhörte, in Geltung zu sein. Und das mußte eintreten, sobald Palästina aufhörte, ein rein israelitisches Land zu sein, also wenn nicht sogleich nach dem Exil, jedenfalls schon in der frühen Diadochenzeit, als das Land immer mehr von Nichtjuden überschwemmt wurde. Damit wurde das Jobelgesetz illusorisch, und ganz von selbst mußte sich sein Grundgedanke aus dem Nationalen und der Beschränkung auf die Volksheimat ins Geistige und rein Religiöse umsetzen. Jetzt lautete er: Gott ist der Schöpfer und Herr der Welt. Dies bedeutete jetzt die Therua am ersten des siebenten Monats. Der ursprüngliche Universalismus der israelitischen Religion, der sich in nicht wegzuräsonnierender Klarheit schon auf der ersten Seite, ja im ersten Satz der Bibel ausspricht, aber während des selbständigen Daseins der Nation ein theoretisches Dogma bleiben mußte und sich praktisch nur in nationaler und territorialer Beschränkung äußern konnte, ist zur vollen Entfaltung auch in den Festideen und somit im praktischen religiösen Leben gelangt mehrere Jahrhunderte vor der Geburt Jesus. —

Also sind alle Feste agrarisch und gerade die beiden, von denen man es am wenigsten vermutete, sprechen am reinsten den gemeinsamen Grundgedanken aus: Das Land ist Gottes, und wie es nach den sechs Tagen der Arbeit am siebenten Tage als קדש behandelt werden muß, so gebe es im Jahre sieben Tage, die das gleiche Bekenntnis ablegen, sieben מקראי קדש, an denen keine Arbeit getan wird, Gott Opfer dargebracht werden und an jedem der gemeinsame Gedanke noch auf eine besondere Art ausgedrückt wird, bis nach 7×7 Jahren das große Mikra Kodesch, das Jobel, eintritt.

Eines Wortes bedarf noch der letzte Festtag, die Azeret: Am achten Tage (vom ersten des Hüttenfestes gerechnet) soll Mikra Kodesch sein, ihr sollt Gott Feueropfer darbringen. Azeret ist es, keinerlei Arbeitsverrichtung sollt ihr tun. Ferner soll sieben Tage das Chag Gottes gefeiert werden, am ersten Tage ist Mikra Kodesch

und am achten Tage Mikra Kodesch. — Das Sukkotfest dauert sieben Tage und doch gibt es noch einen achten. Er korrespondiert mit dem ersten des Hüttenfestes, denn beide sind שבתון und doch ist er ein Tag für sich mit dem besonderen Namen Azeret. Die Reihenfolge in v. 36 ist: 1) מקרא קדש, 2) והקרבתם — עצרת היא —, 3) כל מלאכת ע'. Es ist also die Eigenschaft als Azeret, welche das Opfer und auch die Ruhe erfordert. In Nu 29$_{35}$ fehlt nur bei der Azeret מקרא קדש יהיה לכם, dafür heißt es statt עצרת היא, wie hier, ע' תהיה לכם. Daraus geht hervor, daß ע' eine besondere Art von מ"ק ist. Außerdem kommt das Wort in der Thora nur noch Dt 16$_8$ vor: „sechs Tage sollst du Mazzot essen und am siebenten Tage ist Azeret dem Ewigen, deinem Gotte, du sollst nicht Arbeit tun." Aus dieser Stelle folgt wiederum, daß aus dem Begriffe Azeret sich das Arbeitsverbot ergibt. Denn das Deuteronomium geht sonst nirgends darauf aus, die Ruhe an den Festtagen einzuschärfen. In beiden Fällen ist es der letzte Tag, der Azeret heißt. Was kann nun Azeret bedeuten? Zunächst muß es, wenn מקרא קדש an ihm nicht eine willkürliche Bestimmung sein soll, eine Beziehung zum Boden und seiner Frucht haben. Auch kann man aus den Opfern entnehmen, daß Azeret mit Omer und Bikkurim zusammengehört, aber auch mit Therua und Jom Hakippurim, wie es denn gleich allen Festen des 7. Monats שבתון ist. Omer und Bikkurim feiern den Genuß der neuen Frucht, die Feste des siebenten Monats den Verzicht auf Genuß. Endlich muß יהיה לכם eine Enthaltung bedeuten, und so versteht man unter עצרת vielleicht am ehesten den Schluß der Erntearbeit, des Drusches und der Kelterung. vgl. Dt 16$_{13}$ (באספך מגרנך ומיקבך).

Jetzt aber bleibt uns noch das schwierigste Problem: die Zeiteinteilung und die Daten. Die Zeitangaben scheinen zwar meist klar zu sein. Im ersten Monat am 14. abends Passahopfer, darauf sieben Tage Mazzot, also bis zum 21. einschl. Im siebenten Monat am ersten Tage Erinnerung an die Therua, am zehnten Versöhnungstag, am 15. Hüttenfest, sieben Tage lang, darauf ein Tag Azeret, also am 22. Aber wann ist der Tag der Erstlinge, der am 50. Tage von מחרת השבת gefeiert werden soll? Was ist das für ein Tag, von dem man anfangen soll, 49 Tage zu zählen? Bevor wir aber an diese bekannte alte Streitfrage herangehen, müssen wir eine allgemeinere Frage ins Klare bringen. Was für ein Jahr liegt diesem Festkalender zugrunde? Es ist hauptsächlich der

unbewußte Einfluß teils von außerisraelitischen Systemen, teils einer sogenannten Tradition, die eine Lösung unmöglich gemacht haben. Wir müssen hier ohne alle Rücksicht besonders auf die „Tradition" zu Werke gehen.[1]

Ihrer Natur nach sind alle Feste agrarisch, sie sind sämtlich Erntefeste. Die Ernte ist von der Sonne abhängig, das Jahr müßte also ein Sonnenjahr sein. Aber einstimmig ist die Meinung, daß auch der Mond in Betracht gezogen worden sei. Dafür sollen, wenn man von allem nicht zur Sache Gehörigen absieht, zwei Tage sprechen: der Sabbat und der Neumond. Sie sind die lunarischen Feste im Gegensatz zu den andern, den solarischen. Daher sind auch diejenigen Forscher, welche aus Mangel an Andeutungen auf die Ermittlung des vorexilischen Kalenderprinzips verzichten zu müssen glauben, der Meinung, daß jedenfalls der Mond mitberücksichtigt wurde. In dem nachexilischen Kalender aber, dem die Daten in Lev 23 und überhaupt jede Benennung eines Monats nach der Ordnungszahl angehören sollen, herrsche bestimmt das gebundene Mondjahr der Babylonier.

Der Sabbat als lunarisches Fest ist aber recht problematisch. Er soll sich an die vier Mondphasen anschließen, indem man den Mondumlauf zu 28 Tagen annahm, so daß vier Sabbate hintereinander mit dem ersten halben zunehmenden Mond, dem Vollmond, dem halben abnehmenden und dem Neumond zusammenfielen. Das ist aber ganz unannehmbar. Der Umlauf des Mondes dauert länger als $29\,^1/_2$ Tag, was auch bei der oberflächlichsten, sich nur auf einige Monate erstreckenden Beobachtung nicht entgehen konnte, so daß man sich auch nicht ein halbes Jahr lang bei der Annahme von 28 Tagen hätte beruhigen können. Auch können 28 Tage nicht arithmetisches Mittel zwischen dem siderischen und dem synodischen Monat sein. Denn jener, innerhalb dessen der Mond wieder zu demselben Fixstern zurückkehrt, beträgt nicht, wie Winckler behauptet[2], 27 Tage und einige Stunden und dieser 29 Tage und einige Stunden, sondern 27 Tage, 7 Stunden, 43 Minuten nebst etlichen Sekunden und 29 Tage, 12 Stunden, 44 Minuten nebst

[1] „Über das Kalenderwesen der Israeliten vor dem babylonischen Exil" hat Dillmann in den Monatsberichten der Berliner Akademie 1881 p. 914—935 gehandelt.

[2] Schrader-Winckler-Zimmern: Die Keilinschr. u. d. A. T.[3] 1903 p. 328.

etlichen Sekunden. Es sind also über 20 Stunden Überschuß und das Mittel müßte eher 29 Tage sein. Und wenn die Berücksichtigung des Mondes den Zweck hatte, den Neumond zu feiern, dann konnte es nur der synodische Monat, die Rückkehr der Mondphasen sein, die man in Betracht zog. Es ist auch nichts davon zu merken, daß man jemals einen Sabbat von dem andern unterschieden habe, sie sind alle einander gleich.

Um so besser scheint es mit der Feier des Neumonds zu stehen. Zwar alle die zahlreichen Analogien bei fremden Völkern beweisen für die Israeliten gar nichts. Wohl aber scheinen in der Bibel selbst von den ältesten bis zu den jüngsten Zeiten die Zeugnisse dafür nicht abzureißen. „Kaum ist eine andere Feier so gut bezeugt wie diese. Man beging den Tag des neuen Mondlichts wie den Sabbat durch Einstellung der Alltagsgeschäfte (Am 8 5), als fröhlichen Feiertag (Hos 2 13), durch Gastmahle in den Häusern (1 S 20 5. 18. 24. 27), erschien beim Heiligtum (Jes 1 13 f.) oder suchte Propheten auf, um Belehrung einzuholen (2 K 4 23); woraus sich erklärt, daß so manche prophetische Reden am 1. Tag des Monats gehalten wurden (Ez 26 1, 29 17, 30 1, 32 1; Hagg 1 1). Die Propheten nahmen die Fortdauer der Feier der Neumonde wie der Sabbate für die messianische Zukunft in Aussicht (Ez 46 1. 3; Jes 66 23) vgl. noch für die späteste Zeit Judit 8 6; Kol 2 16.“[1] Allerdings erwähnen „J, E, D“ die Neumondfeier garnicht, aber „P“ wenigstens nimmt auf sie Rücksicht (Nu 28 11 ff.) und wenn er an ihr auch weder מקרא קדש noch Arbeitseinstellung fordert, so zeigt doch die Beibehaltung durch ihn, „daß sich in ihrer Feier eine weitverbreitete und vormosaische Sitte mit Zähigkeit forterhielt, die man gesetzlich zu gebieten gar nicht für nötig hielt, die man aber priesterlich doch soweit anerkannte, daß man sie mit der an den Zwischentagen des Mazzotfestes gleichstellte.“[2]

Alle diese Beweise zerrinnen in Nichts, weil sie einzig und allein auf der Übersetzung von חדש, dessen Feier allerdings an all den angeführten Stellen erwähnt wird, mit Neumond beruhen. Diese Übersetzung ist aber keineswegs über allen Zweifel erhaben. Doch wie, kann denn חֹדֶשׁ von einem andern Worte als von חדש „neu“ kommen, also natürlich von der Erneuerung des Mondes?

[1] Dillmann Ex—Lev[3] 634 f.

[2] ebd.

Woher weiß man denn aber, daß auch die Israeliten das Wiedererscheinen des Mondlichtes nach seinem gänzlichen Verschwinden eine Erneuerung sei es des Lichts oder des Mondes nannten? Dafür hat man keinen Anhalt.

Zwar konnte auch den alten Israeliten die Regelmäßigkeit des Mondwechsels nicht entgehen und es wird ihnen auch bekannt gewesen sein, daß andere Völker darnach rechneten; selbst dies soll nicht bestritten werden, daß sie selbst einst Mondmonate gehabt haben mögen, aber schon sehr früh hat sich sogar das Wort ירח „Mond" von dieser Bedeutung emanzipiert und bezeichnete lediglich eine feste Summe von Tagen. Ein schlagender Beweis dafür ist der zweimal vorkommende Ausdruck ירח ימים d. h. ein rechnungsmäßiger Monat. Die gefangene fremde Sklavin soll Dt 21 13 ihre Eltern einen ירח ימים beweinen, d. h. nicht von Neumond bis Neumond, sondern von heute bis zum selben Datum des nächsten Monats. Sallum regierte nach 2 K 15 13 einen ירח ימים im Schomron. Dies ist dasselbe wie חדש ימים Gen 29 14; Nu 11 20 f. und zweifellos ein Zeitraum von netto 30 Tagen: Nu 20 29 wird Ahron und Dt 34 8 Mose 30 Tage betrauert, Nu 11 19 f.: „nicht einen Tag und nicht zwei Tage und nicht fünf Tage und nicht zehn Tage und nicht zwanzig Tage, nein חדש ימים = volle 30 Tage" (vgl. auch Lev 12 4). Selbst ימים allein bedeutet wahrscheinlich einen solchen Monat Gen 24 55.

In dem Kalender eines Volkes, dessen ganzes Leben so völlig vom Boden und von dem Wechsel der Jahreszeiten abhängig war, und so durchaus ein Tagesleben war wie bei Israel, wäre der Mond nur ein unnützer Ballast gewesen. Nirgends findet sich denn auch die Spur einer Aufmerksamkeit auf die Mondphasen, auf das Wiedererscheinen des neuen Mondlichts oder eine Nachtfeier. Auch Gen 1 14 geht nicht auf den Mond allein.[1]

Was bedeutet denn nun aber חֹדֶשׁ? Gewiß, es hängt mit חדש zusammen, hat aber nichts mit der „Erneuerung" des Mondes zu tun, sondern bezeichnet einfach einen neuen Zeitabschnitt und ist sinnverwandt mit שנה, das auch nichts anderes heißt als: Wechsel, Wiederkehr. Selbst wenn sich nachweisen ließe, daß das vorläufig nur als israelitisch konstatierte חֹדֶשׁ ursprünglich den Neumond bezeichnete, so würden doch die angeführten Stellen, in denen es ein Zeitraum von 30 Tagen ist, beweisen, daß es diese Bedeutung

[1] Und ψ 104 19 beweist nicht für die frühere Zeit.

ebenso wie ירח schon sehr früh verloren hat. Auch שבת kommt nicht von dem „siebenten“ Tage oder der Woche (so ܫܒܬܐ im Syr.), sondern von שָׁבַת aufhören, Pause machen, und bezeichnet erst deswegen einen Zeitabschnitt so daß alle drei Ausdrücke: שבת, חדש, שנה verwandt sind.[1]

Ich behaupte demnach, daß das Jahr der alten Israeliten nicht das mindeste mit dem Mond zu tun hatte, sondern ein Sonnenjahr von 12 Monaten zu 30 Tagen war. Dies geht allein schon aus der Sintflutgeschichte hervor, in welcher vom 17. des zweiten bis zum 17. des siebenten Monats 150 Tage sind (Gen 7 11, 8 3 f.), was auf keine andere Weise erklärt werden kann, als daß jeder Monat 30 Tage hatte. Auch daß für einen Zeitraum von 10 Tagen ein besonderes Wort עשור (Ex 12 3; Lev 16 29, 23 27, 25 9; Nu 29 7; Jos 4 19; 2 K 25 1; Jer 52 4. 12; Ez 20 1, 24 1, 40 1) existiert, weist auf einen in drei Drittel oder besser in 10 + 20 Tage geteilten Monat von 30 Tagen. Es ist ferner längst darauf aufmerksam gemacht worden, daß in der Aufzählung der 12 Kreise, in die Salomo 1 K 4 7 ff. das Land teilte, damit jeder חדש בשנה die Lieferungen für seinen Hofhalt stelle, auf einen Schaltmonat keine Rücksicht genommen ist, was doch bei der Rechnung nach einem gebundenen Mondjahr hätte vorgesehen werden müssen. Demnach bedeutet ראש חדש der Erste des dreißigtägigen Monats und überall, wo von der Feier des חדש die Rede ist, ist nicht der Neumond, sondern dieser Tag gemeint.

Man wende dagegen nicht 1 S 20 5. 18. 24. 27 ein. Im Gegenteil, wie kann hier חדש Neumond bedeuten, da sie zueinander sagen: Morgen ist חדש? Woher wollten sie denn das wissen? Wenn aber v. 27 von einem ממחרת החדש השני gesprochen wird, so kann auch dies kein zweiter Neumondstag sein, wie im späteren Judentum. Denn als David am ersten Tage bei der Tafel fehlt, sagt sich Saul: „er ist gewiß nicht rein“ (so daß an diesem Tage das Mahl ein זבח שלמים gewesen sein muß, an dem nur Reine teilnehmen durften). Als aber David auch am dritten Tage fortbleibt, fragt Saul, warum er nicht gekommen ist. Weshalb entschuldigt er ihn nicht wieder: er ist ge-

[1] בחדש ירח אתנים und בח' י' פעלת auf einigen phönizischen Inschriften CJS I p. 92 ff. kann einfach heißen: am Ersten des betreffenden Monats, aber diese erst aus dem vierten Jahrhundert stammenden Inschriften sind für die frühere Bedeutung so wenig beweisend wie die Übersetzung von בן חדש mit Numenius oder *νεομηνία* der LXX für חדש oder die Auffassung dieses Wortes im nachexilischen jüdischen Kalender.

wiß nicht rein? Weil dieser Tag nicht mehr Festcharakter hatte. Jedenfalls sieht man aus dieser Erzählung, daß der חדש ein feststehendes Datum war, das jedermann vorher wußte.

Mit dem ראש חדש wurde nur eine Jahreseinteilung gefeiert, die für alle Terminbestimmungen im bürgerlichen Leben wichtig sein mochte, aber zur Ernte keinerlei Beziehung hatte und für die auch kein religiöser Grund wie für den Sabbat bestand, um ihn zum מקרא קדש zu machen und Arbeitsruhe zu verlangen. Nur durch ein festliches (Opfer-) Mahl wurde er ausgezeichnet.

Für den dreißigtägigen Monat des Festjahres ist ein fernerer Beweis, daß das Jahr gerade dreißig Opferfesttage hat: Passah 7, Pfingsten 1, Tag der Therua 1, Versöhnungstag 1, Sukkot 7, Azeret 1, dazu 12 Monatsanfänge (denn auch der Jom therua erhält sein vollständiges Monatsopfer): $7+1+1+1+7+1+12=30$. Das Jahr hat soviel Mikraë Kodesch, heilige Ruhetage, wie die Woche Tage und soviel Festopfertage, wie der Monat Tage. So ist über das Jahr eine heilige Woche und ein festlicher Monat verteilt.

Ein solches Jahr der Israeliten steht nun aber keineswegs vereinzelt da. Wir haben Anzeichen dafür, daß es im ganzen alten Orient und darüber hinaus in Geltung war. Für Ägypten haben wir in dem Dekret von Kanopus aus dem Munde der ägyptischen Priester selbst ein Zeugnis, daß das Jahr aus 360 Tagen und 5 später hinzugekommenen Epagomenen bestand.[1] Besonders aber steht für Babylonien nach den von Reißner untersuchten Tempelrechnungen von Telloh (aus dem 3. Jahrtausend v. Chr.), in denen ausschließlich nach Monaten zu 30 Tagen gerechnet wird, die Existenz eines Rundjahres von 360 Tagen fest; wie Ginzel meint, vielleicht als bequemes Rechnungsjahr, gleichwie bei uns selbst noch, woran er treffend erinnert, in gewissen kaufmännischen Usancen ein Jahr von 360 Tagen üblich ist.[2] Desgleichen wird in Indien im Veda

[1] Lepsius, die Chronologie der Ägypter, Berlin 1849 p. 145. ἐκ τῶν τριακοσίων καὶ ἑξήκοντα ἡμερῶν καὶ τῶν ὕστερον προσνομισθεισῶν ἐπάγεσθαι πέντε ἡμερῶν. vgl. C. Riel, das Sonnen- und Siriusjahr der Ramessiden Lpzg. 1875 p. 9. P. Dornstetter, Abraham. Biblische Studien ed. O. Bardenhewer VII 1—3 p. 211.

[2] F. K. Ginzel: die astronomischen Kenntnisse der Babylonier und ihre kulturhistorische Bedeutung in: Beiträge zur alten Geschichte ed. C. F. Lehmann und E. Kornemann I p. 352 und Kewitsch in ZA XVIII (1904) 73 ff.

durchweg das Jahr zu 360 Tagen gerechnet[1] und für Persien hat es A. v. Gutschmid gezeigt.[2] Nicht minder steht es für Griechenland fest. Bekannt ist das Rätsel des Kleobulos[3] von dem Vater, der zwölf Kinder und jedes wieder dreißig Kinder hat. Herodot[4] setzt ohne Bedenken 70 Jahre = 25200 Tage, Hippokrates 270 Tage = 9 Monate und 9 Monate und 10 Tage = 280 Tage. Xenophon[5] setzt wiederholt das Verhältnis der Tages- und Jahreseinnahmen wie 1 : 360, Aristoteles[6] 72 Tage = $^1/_5$ Jahr, 60 Tage = $^1/_6$. Dem Demetrios von Phaleron wurden angeblich 360 Bildsäulen, d. h. je eine für jeden Tag des Jahres gewidmet[7]. Das Wichtigste aber ist, daß nicht nur in der Jurisprudenz jede Monatsfrist unterschiedslos 30 Tage betrug, sondern auch bei Lohnzahlungen das Jahr zu 12 Monaten à 30 Tagen = 360 und das Schaltjahr zu $13 \times 30 = 390$ gerechnet wurde. Denn in einer attischen Baurechnung aus einem Schaltjahr um 325 a. Chr.[8] wird einem Arbeiter angerechnet: „Tagelohn 2 Drachmen, macht für 13 Monate 780 Drachmen", so daß er tatsächlich für 6 Tage zuviel erhielt.[9] Auch auf Cypern scheint man nach der bilinguen Inschrift, der sog. Idaliensis I,[10] um 375 a. Chr. das (ägyptische) Jahr von 360 + 5 Tagen gehabt zu haben, und Dillmann[11] hält es bei den frühen Beziehungen zwischen Unterägypten und Phönizien[12] für möglich, daß sich noch einmal die Gleichartigkeit des phönikischen Jahres mit dem ägyptischen bestätigen könne. Haben doch noch in viel späterer Zeit an Ägypten angrenzende Städte und Volksstämme wie Gaza, Askalon und die Bewohner des peträischen Arabiens, welche unter dem Einfluß der

---

[1] ebd. Weber, naxatra II 289.

[2] Kl. Schr. III: Das iranische Jahr; s. auch J. v. Prašek in den Beitr. z. A. Gesch. ebd. S. 38.

[3] Diog. Laert. I 91.

[4] I 32.

[5] De vect. 4 23 f.

[6] Histor. anim 6 20.

[7] Diog. Laert. 5 75.

[8] Köhler JA. II N 834c.

[9] S. die Stellen bei Adolf Schmidt, Handbuch der griech. Chronologie ed. Franz Rühl, Jena 1888 p. 24 ff.

[10] CJS I p. 104 ff.

[11] A. a. O. p. 928.

[12] S. Ebers Ägypten und die Bücher Moses 1868 p. 130 ff., 151 ff.

Ptolemäer gestanden haben, den alexandrinischen Kalender, wenn auch mit makedonischen Benennungen der Monate, bewahrt.[1]

Nach alledem wäre es wunderbar, wenn die Israeliten nicht gleichfalls das Rundjahr zu 360 Tagen gehabt hätten. Wir haben gesehen, daß es in der Tat an Beweisen dafür nicht mangelt, wie denn namentlich die 150 Tage der Sintflut = 5 Monaten schon ältere Forscher stutzig gemacht haben, ohne daß sie freilich die Konsequenzen zogen.[2]

Das 360tägige Jahr kann aber nur ein Rechnungsjahr (ימים z. B. Lev 25 29) gewesen sein. Ein landwirtschaftlicher Kalender kann sich dabei nicht beruhigen. Die gegen das wirkliche Sonnenjahr mehr als 5 Tage betragende Differenz mußte sich schon nach kurzer Zeit empfindlich bemerkbar machen, und da die Israeliten niemals selbständige Astronomen waren, so werden wir annehmen dürfen, daß sie wie die Babylonier, Ägypter und andere Völker die fehlenden fünf Tage als fünf Epagomenen am Schlusse des Jahres hinzufügten.[3] Ob sie aber schon die jeweilige Einschaltung eines sechsten Tages kannten, ist zweifelhaft.

Die Frage, wann das Jahr anfing, ist dahin zu beantworten, daß es eigentlich überhaupt nicht anfing. Es zerfiel in zwei Semester, das der Ernte und das der Pflügezeit und der sonstigen vorbereitenden Arbeiten oder der landwirtschaftlichen Ruhe. Man konnte ebenso gut sagen, das Jahr fange an oder endige im Frühjahr wie im Herbst (Ex 23 16, 34 22), so etwa wie es in unserm akademischen Studienbetrieb nicht Jahre und Jahresanfänge, sondern nur Semester gibt. Daher gibt es keinen Neujahrstag. Nur für die Zählung der Monate durch die beiden Semester gibt es einen Monat, mit dem man anfängt. Aber der Erste des ersten Monats ist kein Neujahr, obgleich nach dem Gefühl des Hebräers unzweifelhaft die Welt im

---

[1] Ideler Handbuch d. Chron. I 438 f.

[2] Des Vignoles 617 zitiert Le Clerc's Referat über Bonjours Ansicht: que l'an primitif et patriarchal était de douze mois, chacun avait trente jours (auxquels on en ajoutait cinq pour faire une année solaire et un tous les quatre ans, comme dans nos années bissextiles).

[3] Über die Entstehung des 365 tägigen Jahres aus dem 360 tägigen bei den Babyloniern s. C. F. Lehmann in ZDMG 50 p. 296. Bei den Ägyptern sind die 5 Epagomenen schon in der 12. Dynastie nachweisbar s. Lepsius, Riel und Dornstetter a. a. O. O.

Frühjahr angefangen hat. Für die Zählung der Jobeljahre und damit für alle bürgerlichen Geschäfte rechnete man vom Herbst ab.

Besteht man darauf, von Jahresanfängen in dem alten israelitischen Kalender zu reden, so wird man den Tatbestand folgendermaßen zu formulieren haben: das einzelne Jahr, für sich betrachtet, begann im Frühjahr mit dem ersten Monat. Von hier ab zählte man die Monate bis zum zwölften und feierte man die Feste. Das Passah ist somit das erste, das Hüttenfest das letzte. Es gab nie eine andere Ordnung, eine Tatsache, der Dillmann[1] mit Recht große Bedeutung beimißt. Diesem Jahre fehlt aber gänzlich der Begriff eines an einem bestimmten Tage beginnenden Anfangs. Nur ein Monat ist es, der gegenüber den andern Monaten der erste heißt (Ex 12$_2$). Das ist er, weil in ihm das erste Fest gefeiert wird und damit die letzten Feste in den siebenten Monat fallen. Hingegen das Jahr als eines unter mehreren, in einer Reihe oder einem Zyklus von Jahren, begann im Herbst und zwar am 10. des 7. Monats oder schon am ersten Tage dieser Dekade. Auch hierin ist niemals eine Änderung eingetreten. Dieses Jahr wurzelt gleichfalls in landwirtschaftlichen Verhältnissen. Denn wenn ein Feld verkaufen die Zahl der Jahresernten bis zum Jobel verkaufen bedeutete, dann mußte man die Jahre von Ernte bis Ernte zählen, also von Herbst zu Herbst.

Damit lösen sich alle Schwierigkeiten. Eine Verlegung des Jahresanfanges vom Herbst in den Frühling[2] hat niemals stattgefunden; höchstens darf man sagen, daß in nachexilischer Zeit die beiden Jahresanfänge in gewissem Sinne ihre Rollen getauscht haben. Der erste Tischri wurde der spezifisch jüdische Jahresanfang, das kirchliche Neujahr, der erste Nissan das bürgerliche, aber auch dies ist nur cum grano salis zu verstehen.

Da alle Feste agrarischer Natur und Erntefeste sind, so gibt es ihrer nur in der Erntezeit vom ersten bis siebenten Monat, ja recht besehen, überhaupt nur im ersten und siebenten Monat. Die Verteilung richtete sich nicht streng nach dem jeweiligen Erntestand. Das war schon wegen der klimatischen Verschiedenheiten unmöglich. Feste für die Gesamtheit müssen ein für allemal feststehende Daten haben, auch wenn sie sich auf die in der Zeit

---

[1] p. 924.

[2] Wellhausen Proll. 111 ff., 338 f.

schwankenden Ernteereignisse beziehen, denn sie sollen nicht diese beim jedesmaligen Eintreffen feiern, sondern sind der normative Ausdruck der allgemeinen Erntegedanken. Deshalb darf man sich zur Rechtfertigung der einzelnen Festesdaten nicht mit ungefährer Zweckmäßigkeit begnügen, sondern man muß nach einer Begründung aus Theorien der Zeiteinteilung suchen. Sind die Feste selbst nur Theorie, dann muß man fragen, warum ist dieses oder jenes Fest gerade am 14. oder 15., warum nicht am 10. oder 20.? Wir haben ja bereits gesehen, wie streng symmetrisch das Festjahr nach der 30 und 7 eingeteilt ist.

Die Hauptschwierigkeit liegt beim Pfingstfest. Bei ihm wird nicht nur geflissentlich der Monat nie angegeben (auch Nu 28 nicht), sondern der Ausgangspunkt, nach dem man es zählte, ist noch immer Gegenstand einer unentschiedenen Kontroverse. Es ist nach dem Mazzotfeste. Denn nachdem dieses Lev 23$_{4-8}$ erledigt ist, heißt es: wenn die Israeliten in das Land kommen und ernten, sollen sie das Omer der Erstlinge ihrer Ernte zum Priester bringen, und er schwinge das Omer ממחרת השבת . . . . . Und ihr sollt auch zählen ממחרת השבת, vom Tage an, da ihr das Omer der Schwingung darbringt, 7 שבתות, vollständig sollen sie sein. Bis ממחרת השבת השביעית sollt ihr 50 Tage zählen und Gott eine neue Mincha darbringen (v. 10 ff.). — Dt 16$_{9}$: Sieben שבעות sollst du dir zählen, von da an, wann man die Sichel an den Halm zu legen beginnt, sollst du beginnen, sieben שבעות zu zählen und sollst machen חג שבעות dem Ewigen, deinem Gotte. Ex 34$_{22}$ heißt das Fest gleichfalls חג שב', nämlich בכורי קציר חטים, 23$_{16}$ חג הקציר בכורי מעשיך und Nu 28$_{26}$ יום הבכורים . . . בשבעתיכם.

Diese pentateuchischen Angaben sind wie stets in völligem Einklang untereinander, denn auch das „Anlegen der Sichel" ist selbstverständlich ein offizieller Termin. Sonst hätte jeder das Pfingsten an einem anderen Tage gefeiert. Richtig sagt Dillmann[1]: „Ein allgemeines jährliches Erntebeginnfest ohne fixierten Termin ist eine Unmöglichkeit. In Palästina mit seinen verschiedenen Klimaten reift das Getreide zu verschiedenen Zeiten und selbst innerhalb des gleichen Klimas hängt, wie überall, die Reife von der Zeit der Aussaat und dem Boden ab. Der eine schneidet früher, der andere später. Wessen Schnitt galt als Anfangstermin? und wie wurde

[1] Ex—Lev^{3} p. 642.

festgestellt und den Leuten Nachricht gegeben, daß heuer N N an dem und dem Tage die Ernte eröffne und hiernach Garbentag und Pfingsttag bestimmt sei? Aus der Unmöglichkeit eines solchen Verfahrens ergibt sich die Notwendigkeit eines festen Jahrestermins."

Die Auslegung von ממחרת השבת ist früh ein Hauptstreitpunkt zwischen den verschiedenen jüdischen Sekten gewesen. Die Samaritaner verstanden unter שבת den ersten Sabbat nach dem Anfang der Ernte, machten also Pfingsten von Mazzot ganz unabhängig. Diese und alle ähnlichen Ansichten sind bei der Stellung von v. 9 ff. nach v. 4 ff. nicht haltbar, wenn sie auch daran einen Schein von Recht haben, daß in der Tat in v. 9 ff. auf das Mazzotfest kein ausdrücklicher Bezug genommen wird. Die Boethusäer und Karäer hielten שבת für den in die Passahwoche fallenden Sabbat, so daß Pfingsten immer auf Sonntag fallen mußte. Diese Auffassung scheitert hauptsächlich an v. 15 תמימות תהיינה. Diese Worte sind nach שבע שבתות überflüssig, wenn שבת nicht auch ein Wochentag sein kann. Die Rabbaniten verstehen unter שבת den ersten Mazzottag, also unter ממחרת השבת den 16. Nissan. Aber warum gibt das Gesetz dem 15. Nissan diesen für ihn ohnehin anfechtbaren Namen und nennt ihn nicht einfach den 15. Nissan oder den ersten Tag der Mazzot? Eine vierte Ansicht ist die von Hitzig aufgestellte Hypothese, die Hebräer hätten ihr Neujahr immer am Sonntag begonnen, so daß der 7., 14., 21. Nissan Sabbate waren und מ' ה' sei der 22. Nissan als der Tag nach der Mazzotwoche.

ממחרת השבת und damit Pfingsten kann, wie gesagt, nicht vom Mazzotfeste unabhängig sein und somit bleibt, welcher Tag auch gemeint sei, die schwierige Frage bestehen, warum der Verfasser diese Beziehung nicht ausgesprochen und den Tag danach benannt habe.

Nun hat es aber gerade mit dem Passahfest eine eigene Bewandtnis. Es hat nämlich eigentlich zwei Anfänge. Die Mazzot dauern sieben Tage: den 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. des ersten Monats. Der siebente ist der 21. Aber bereits am 14. findet das Passahopfer statt. Als Zeitpunkt wird Ex 12$_6$; Lev 23$_5$; Nu 9$_{3.5.11}$, בין הערבים angegeben und wenn dies auch (Ex 16$_{6.8.13}$ gegen v. 12) Dt 16$_{4.6}$; Jos 5$_{10}$ durch בערב ersetzt wird, so heißt doch der Tag der Passahschlachtung stets der 14., und zwar Ex 12$_{14}$ gerade er der Tag, an dem das Chag zu feiern ist. Auch wird

wiederholt befohlen, auf den Tag des 14. acht zu haben. 12 6. 14. 17. 51; Lev 23 5; Nu 9 3. 5. 6. 11, 28 16; und Nu 33 3, Jos 5 11 heißt der 15. Nissan (הפסח) ממחרת.

Auf der andern Seite heißt aber auch der erste Tag der Mazzot der 14. Gesetzt auch, man rechnete den Tag vom Abend an, so daß man die Abendzeit sowohl als Ende des 14. wie als Beginn des 15. betrachten konnte, so konnte man doch die darauffolgende Tageszeit nicht mehr den vierzehnten nennen. Am Tage der Passahschlachtung braucht man, das ist sicher, noch keine Mazzot zu essen, wenn auch bei der Passahschlachtung selbst Gesäuertes nicht mehr vorhanden sein durfte.

Aus diesem Dilemma gibt es meines Erachtens nur folgenden Ausweg. Der 14. des ersten Monats von Morgen bis Abend hieß der erste Tag schlechthin. Nicht der Mazzot, denn dies war der 15., beginnend am Abend vorher, dem Abend des vierzehnten, auch nicht des Passah, denn dies war überhaupt nur an Einem Tage, am Schluß des vierzehnten, sondern als erster Tag der vereinigten Passah- und Mazzotfeier. Damit erklärt sich zunächst Ex 12 15 „am ersten Tage תשביתו den Sauerteig aus euren Häusern", was man notgedrungen für einen ungenauen Ausdruck erklären[1] oder plusquamperfektisch übersetzen mußte, wenn man unter dem ersten Tage den 15. verstand. Es kann aber auch der 14. Nissan „der erste Tag" genannt sein als der erste Feiertag des Jahres. Heißt aber der 14. der „erste Tag", dann ist die mit ihm beginnende Woche zu Ende am 20., מחרת השבת ist der 21. Tag des ersten Monats, der letzte Tag der Mazzot. Ich übersetze also שבת nicht mit Sabbat, sondern mit Woche, Tagsiebend, was gegenüber von שבע שבתות תמימות תהיינה garnicht anders möglich ist, so wie 25 8 שבתות שנים Jahrsiebende sind. Ist שבע שבתות = שבעה שבועת Dt 16 9 (Ex 34 22; Nu 28 26), dann muß ja שבת = שבועה sein können.

Es ist das erste Tagsiebend vom ersten Festtag des Jahres an, nach dessen Ablauf man das Omer darbringt.

Man erwäge ferner folgendes: Wäre die Omer-Schwingung nicht am siebenten Mazzottage, dann stünde sie in Gegensatz zu allen andern Feiern des Ernteertrages, sei es, daß sie in Darbringungen oder Erinnerungen oder Enthaltungen bestehen. Es wäre an ihr

[1] Bachmann, die Festgesetze des Pentateuchs, Berlin, 1858, p. 33.

weder Mikra Kodesch noch Arbeitsenthaltung, was der gemeinsamen Bedeutung aller Feste durchaus widerspräche. — Ja, für das Mikra Kodesch am siebenten Tage der Mazzot ist gar kein anderer Grund als die Darbringung des Omer zu ersehen, weil es sonst überhaupt keinen Grund hätte. Denn Mikra Kodesch ist von jedem Feste immer nur Ein Tag, auch von dem siebentägigen Sukkot. Und das Mikra Kodesch hat seinen Grund stets in einer agrarischen Beziehung. Am ersten Tage des Passah ist es das Essen der Mazzot, am ersten des Sukkot der Feststrauß (ולקחתם לכם ביום הראשון). Die Azeret am 22. des siebenten Monats aber ist nicht der achte Tag des Sukkot.

Das Passah und Mazzotfest v. 5. 6. ist überhaupt nur als Einleitung zum Omer genannt. Daher fehlt ebenso wie vor dem Sabbat die einführende Formel: „Und Gott redete usw." Der vierzehnte Tag, das Passah, ist genannt als erster Tag des ersten festlichen Tagsiebends (daher auch בין הערבים, was Nu 28 16 fehlt), die sieben Tage der Mazzot, weil der letzte gleich ממחרת השבת ist. Vom Beginn des Passah an gerechnet ist er ein achter Tag und könnte auch deswegen diesen Namen verdienen. Er entspricht somit der Azeret nach den sieben Tagen des Sukkotfestes, für deren Anschluß an Sukkot gar kein Grund ersichtlich ist, wenn sie nicht dem ממחרת השבת der Passahwoche entsprechen soll. Daher heißt dieser Dt 16 8 gleichfalls Azeret. Das Gesetz konnte sich aber auf keine andere Weise ausdrücken, denn ממחרת ליום השביעי wäre nach v. 6. 8 der 22. gewesen und „vom 21. an" will es nicht sagen, weil ihm an dem Ausdruck „Siebend" wegen des Wochensiebend liegt. Schließlich frage man sich doch, welchen Tag der Gesetzgeber schicklicher für die Schwingung des Omers der Erstlinge, womit der Genuß der frischen Frucht allgemein frei gegeben wurde, wählen konnte als den letzten Tag des Festes der Mazzot, des „Brotes der Dürftigkeit"?

Von diesem 21. des ersten Monats also sollte man sieben שבתות zählen, d. h. ebensolche Reihen von sieben Tagen, wie von 14—21, תמימות תהיינה, d. i. bis zum Abend des 49. Der andere Morgen war der fünfzigste, der ממחרת השבת השביעית, und dann wurde die neue Mincha dargebracht mit einem grossen Opfermahl. Zählte man am 21. des ersten Monats Eins und so fort, dann war der 49. Zähltag der 69. und der 50. und somit das Fest der siebzigste Tag des Jahres. Dies ist angesichts der systematischen Ver-

teilung der Feste auf das Jahr eine entscheidende Rechtfertigung für unsere Erklärung. Die 10 × 7 teilten sich in 3 × 7 und 7 × 7. Jene 3 × 7 in 2 × 7 festlose Zeit vor dem Passah, 1 × 7 das Mazzotfest, 7 × 7 Zeit zwischen den Festen. Die ersten 2 × 7 Tage des Jahres aß man noch alte Frucht, die dritte Woche nur Mazzot, am letzten Tage wurde die neue Frucht freigegeben und sieben Wochen später am siebzigsten Tage des Jahres brachte man das erste Brot von der neuen Frucht dar. Der 14. Tag war ebenso die Scheidung zwischen חמץ und מצה, wie der 21. die zwischen alter und neuer Frucht.

Der doppelte Anfang des Passah-Mazzotfestes kommt m. E. von der Passahschlachtung. Es ist die einzige vorgeschriebene Fleischmahlzeit. Die Zeit dafür ist aber der Abend (Ex 16 8. 12); denn am Tage hat der Landmann keine Zeit zu schlachten und zu braten. Diese Mahlzeit gehört insofern zum abgelaufenen Tage, als sie sich an seine Arbeit anschließt, zum folgenden, insofern diese Arbeit hinter dem Menschen liegt und ein neues Leben und Treiben beginnt. Darum gehört der Abend des Passahmahls sowohl zum vierzehnten wie zum fünfzehnten. Auch das Fasten des Versöhnungstages beginnt am Abend, der der Abend des neunten ist, obgleich der Tag des Fastens der zehnte heißt. Er heißt שבתכם (Lev 23 32 vgl. מערב עד ערב mit Ex 12 18 בערב—בערב), weil der Mensch sich an ihm durch Ruhe und Genußentsagung in einen gottähnlichen Zustand versetzt. Denn der siebente Tag ist שבת ליי. — Auffallend könnte es scheinen, daß von allen einzelnen Festen nur beim Pfingsten ausdrücklich die Ausrufung von (Mikra) Kodesch befohlen wird (v. 21 וקראתם). Dasselbe kehrt beim Jobeljahr wieder (25 10). Beide haben eine offenbare Verwandtschaft miteinander. Hier wie dort geht eine Zählung (וספרתם לכם, וספרת לך) von 7 × 7 = 49 bis zum fünfzigsten voraus. Auch sonst sind sie verwandt: Pfingsten ist das Fest des frischen Brotes vom neuen Korn, Jobel das Jahr, wo alle gemeinsam vom Felde weg seinen „Ertrag essen" (v. 12). Pfingsten ist der Tag der Ernte, Jobel das Jahr des Ernteausfalles oder der gemeinsamen „Ernte" ohne Unterschied von Privateigentum.

Es dürfte nun auch eine Antwort auf die nicht müßige Frage gegeben sein, warum der Versöhnungstag gerade auf den zehnten des siebenten Monats gelegt wurde, da doch der achte näher gelegen hätte, indem dann der 1., 8., 15. des Monats Festtage gewesen wären. Den Monat zu 30 Tagen gerechnet, fiel das

Pfingstfest als siebzigster Tag des Jahres auf den zehnten des dritten Monats. Also der Versöhnungstag genau vier Monate später. Es war der 190. Tag des Jahres. Bis Pfingsten waren 70 Tage (20 + 50 oder 7 עשורים), bis Versöhnungstag 190 = 70 + 70 + 50 oder 7 + 12 עשורים. Die Verwandtschaft zwischen Pfingsten und Versöhnungstag ist auch in ihren gleichgebildeten Namen ausgedrückt, יום הכפורים und יום חבכורים. Die sieben ersten Monate des Jahres sind somit in 3 + 4 geteilt, wie gewöhnlich die Sieben. Diese Entsprechung des Omer-Tages, des Pfingsten und des Versöhnungstages wird durch einen nur ihnen gemeinsamen Ausdruck, der sie gleichsam aneinander kettet, bemerklich gemacht, durch בעצם היום הזה v. 14. 21. 28 (29. 30), was immer ein Datum auf ein anderes bezieht. Der innere Zusammenhang ist gleichfalls klar. Bis zum ersten עצם היום הזה „bis ihr das Opfer eures Gottes gebracht habt", darf man keine frische Frucht essen, am zweiten עצם היום הזה wird die erste Mincha vom neuen Korn gebracht, am dritten עצם היום הזה gänzliche Entsagung sowohl vom Genuß als von Arbeit für ihn.

Indem der Versöhnungstag auf diese Weise rückwärts an Mazzot und Pfingsten, vorwärts, durch den Jom therua angekündigt, an Sukkot und Jobel anschließt, ist er der große Ruhepunkt des jüdischen Jahres, der wichtigste Meilenstein, das Zentrum alles israelitischen Lebens in der Zeit. Er prägt am schärfsten die Ideen aus, die dieses Leben beherrschen sollen, bis er nach siebenmal siebenmaliger Wiederkehr mit mächtigem Schofarklang allem Volk die alles zusammenfassende gewaltige Wahrheit und Forderung predigt: Das Land ist Gottes, ihr seid nur Gäste und Beisassen bei ihm!

Unsere Erklärung von ממחרת השבת erhält noch eine weitere Bestätigung, wenn wir die Frage aufwerfen, warum denn vom Pfingstfest niemals weder der Monat noch der Monatstag angegeben wird? Wir haben bereits bemerkt, wie eng Omer und Bikkurim zusammengehören. Die Erklärung des Festopferwesens wird dies noch deutlicher dartun. Pfingsten gehört eigentlich in den ersten Monat, insofern es der Schluß des Mazzotfestes ist. Es ist die Azeret des חג המצות, wie der 22. des 7. Monats die des Sukkot. Es sollte eigentlich bereits am 22. des 1. Monats sein, als ein besonderer achter Tag des Mazzotfestes, d. h. am Tage nach ממחרת השבת selbst. Nur weil man dem Korn Zeit lassen mußte zu reifen, wartete man 7 × 7 Tage. Darum heißt es niemals, daß das Wochen-

fest im dritten Monat sei. Es war nun zwar nicht am achten Tage des Mazzotfestes, aber am Ablauf der achten Woche. Ist nun Pfingsten virtuell am 22. des 1. Monats, dann muß ממחרת השבת, die Omerdarbringung, am 21. und שבת = 14.—20. desselben Monats sein. Hiermit hängt es zusammen, daß Dt 16 8 der siebente Tag des Mazzotfestes עצרת heißt, obgleich dies der 21. ist. Es ist der an eine Festwoche (14.—20.) anschließende achte Tag, wie beim Sukkot: עצרת = יום השמיני = ממחרת השבת. Auch er verdient den Namen Azeret als Tag der Omerdarbringung, worin er ein Bruder des Pfingsttages ist. Sonach gibt es genau genommen drei Azeret: Omer, d. i. den letzten Tag der Mazzot, Bikkurim oder Wochenfest und die Azeret des Sukkotfestes.

Wir können noch Spuren davon nachweisen, daß man das Bedürfnis hatte, wie den zehnten des dritten und siebenten so auch des ersten Monats auszuzeichnen. Die eine ist der Befehl an die Israeliten, das Passahlamm bereits am zehnten (בעשור) anzuschaffen und bis zum 14. bereit zu halten: Ex 12 3 ff., die andere ist die Angabe Josua 4 19, daß es der zehnte (בעשור) des ersten Monats war, an dem die Israeliten aus dem Jordan stiegen und zum ersten Mal den Boden des gelobten Landes betraten. An dieses Ereignis, also auch an dieses Datum sollte das Denkmal der zwölf Steine am Jordan bei Gilgal alle künftigen Geschlechter erinnern. Aber ein Fest ist dieser Tag nicht geworden.

Es sind also folgende Tage des Jahres ausgezeichnet: (10.), 14., 15., 21., 20., 70., 180., 190., 195.—202. Zwischen dem letzten Tage der Mazzot und Pfingsten sind 50, dieses ist am 70., zwischen Pfingsten und Versöhnungstag sind 70 + 50. Der Versöhnungstag vereinigt die Sabbatzahl und die Jobelzahl. Sabbat, Versöhnungstag und Jobel sind שבת שבתון.

Den acht Tagen des Passah-Mazzot im ersten Monat entsprechen die acht Tage im siebenten, vom 15.—22., der 195. bis 202. des Jahres. Dies Fest beginnt am fünfzehnten wie Mazzot und schließt wie Passah-Mazzot mit einem achten Tag, der Azeret = Omer. Sukkot-Azeret verhalten sich zu Passah-Mazzot-Omer wie Versöhnungstag zu Pfingsten. Jene sind 180, diese 120 Tage auseinander.

Der siebente Monat ist folgendermaßen eingeteilt:

1	Jom therua
8	
1	Jom hakippurim
10	
4	
8	Sukkot-Azeret
12	
8	

Summa 30, davon 10 Festtage, 20 nichtfestliche Tage.

Das Festjahr ist zu Ende am 202. Tage = 70 + 120 + 12.

Diese strenge arithmetrische Symmetrie deutet v. 4 במועדם an.

Der Sabbat soll gehalten werden בכל מושבתיכם (v. 3); die Enthaltung von frischer Frucht bis zum Omertag sei חקת עולם לדרתיכם בכל משבתיכם (v. 14), Mikra Kodesch und Arbeitsenthaltung am Erstlingstage: חקת עולם בכל משבתיכם לדרתיכם (v. 21); am Versöhnungstage: ח"ע לדר' בכל משב' (v. 32); das siebentägige Hüttenfest: ח"ע לדרתיכם. Es fehlt also am Passah, weil es schon Ex 12 17 gesagt ist, und am Tage der Therua, die nur Vorbereitung auf Jom kippur ist.

Der altisraelitische Kalender war somit von der größten Einfachheit. Das Jahr war ein Sonnenjahr von 12 Monaten zu 30 Tagen. 12 × 30 = 360 war das Rechnungsjahr. Am Schluß kamen 5 Epagomenen hinzu, event. 6. Sollte kein Festtag auf Freitag oder Sonntag fallen, so durfte das Jahr nur am Dienstag oder Donnerstag beginnen, sollte es nur für den Versöhnungstag verhütet werden (כל מלאכה), so durfte es nur nicht am Freitag oder Montag beginnen, denn der 190. Tag des Jahres ist derselbe Wochentag wie der erste. Folgende Übersicht, welche die Wochentage der für die Feste wichtigen Tage angibt, macht das ohne weiteres klar.

1	14 (פסח)	15 (מצות)	20	21 (עמר)	70 (שבעות)
1) Sonntag	Sonnabend	Sonntag	Freitag	Sonnabend	Sonnabend
2) Montag	Sonntag	Montag	Sonnabend	Sonntag	Sonntag
3) Dienstag	Montag	Dienstag	Sonntag	Montag	Montag
4) Mittwoch	Dienstag	Mittwoch	Montag	Dienstag	Dienstag
5) Donnerstag	Mittwoch	Donnerstag	Dienstag	Mittwoch	Mittwoch
6) Freitag	Donnerstag	Freitag	Mittwoch	Donnerstag	Donnerstag
7) Sonnabend	Freitag	Sonnabend	Donnerstag	Freitag	Freitag

180 (יום תרועה)	190 (י' הכפרים)	195—202 (סכות—עצרת)	365	366 (1)
1) Donnerstag	Sonntag	Freitag	Sonntag	Montag
2) Freitag	Montag	Sonnabend	Montag	Dienstag
3) Sonnabend	Dienstag	Sonntag	Dienstag	Mittwoch
4) Sonntag	Mittwoch	Montag	Mittwoch	Donnerstag
5) Montag	Donnerstag	Dienstag	Donnerstag	Freitag
6) Dienstag	Freitag	Mittwoch	Freitag	Sonnabend
7) Mittwoch	Sonnabend	Donnerstag	Sonnabend	Sonntag

Gerade die Notwendigkeit, von Zeit zu Zeit eine sechste Epagomene einzuschalten, ließ die Freiheit, den Jahresbeginn so zu legen, daß er nicht auf Freitag oder Sonntag, oder, wenn man wollte, nur auf Dienstag oder Donnerstag fiel.

II

Während Lev 23 an den Festen nur ihren Charakter als Mikraë Kodesch und den Zusammenhang mit dem Boden und seiner Halm- und Baumfrucht betrachtet und die Darbringungen von dem, was aus der Erde wächst, angeordnet hatte, werden Nu 28. 29 in dem Augenblick, da Israel so weit ist, die Wüste, das Land des Manna, zu verlassen, die Tieropfer samt ihrem vegetabilischen Zubehör, die die Gemeinde im ganzen Jahr darzubringen hat, aufgezählt. Die Liste bewegt sich in stereotypen Formeln mit kleinen Abweichungen bei Wiederholungen. Es heißt z. B.:

28 6 לריח ניחח אשה ליי'
8 אשה ריח ניחח ליי'
11 עלה ליי' (תקריבו)
13 עלה ריח ניחח אשה ליי'
19 אשה עלה ליי' (והקרבתם)
24 לחם אשה ריח ניחח ליי'
27 עלה לריח ניחח ליי'
29 2 עלה לריח ניחח ליי' (ועשיתם)
6 לריח ניחח אשה ליי'
8 עלה ליי' ריח ניחח (והקרבתם)
13 עלה אשה ריח ניחח ליי' (והק') (bei allen folgenden Tagen des Sukkotfestes weggelassen)
36 עלה אשה ר"נ ליי' (והק')

oder:

28 3 כבשים בני שנה תמימם שנים
9 שני כבשים בני שנה תמימם
11 כבשים בני שנה שבעה תמימם
19 ושבעה כבשים בני שנה תמימם יהיו לכם
27 שבעה כבשים בני שנה
29 2 כבשים בני שנה שבעה תמימם
8 כבשים בני שנה שבעה תמימם יהיו לכם
13 כבשים בני שנה ארבעה עשר תמימם יהיו
17. 20. 23. 26. 29. 32. (36) כב' ב"ש ארבעה עשר (שבעה) תמימם

oder:

28 15 ושעיר עזים אחד לחטאת ליי'
22 ושעיר חטאת אחד לכפר עליכם
30 שעיר עזים אחד לכפר עליכם
29 5 ושעיר עזים אחד חטאת לכפר עליכם
11 שעיר עזים אחד הטאת
16. 19. 25 ושעיר עזים אחד חטאת
22. 28. 31. 34. 38 ושעיר חטאת אחד

u. dgl. m.

Über 28 24. 27 s. o. S. 357 f. 28 27 fehlt תמימם vielleicht zum Unterschied von Lev 23 18. לכפר עליכם steht nur bei Passah, Bikkurim und Neujahr. Am Versöhnungstage fehlt es jedenfalls wegen des 'חטאת הכפר.

Die gesamten Festopfer sollen gegenüber den privaten Opfern und Laienmahlzeiten an den Festtagen (29 39) das Mahl darstellen, welches die Gemeinde dem Altar an diesen Tagen zu bereiten nicht versäumen soll (28 2 את קרבני לחמי לאשי ריח ניחחי תשמרו להקריב לי במועדו). Denn nur das Zebach Schelamim heißt (לחם (אשה ליי' Lev 3 11. 16. Ihm entsprechen die Festopfer.

Von Bedeutung sind zwei Differenzen. Das Zehntel Mehl heißt immer עשרון, nur zum Anfang beim Tamid עשירית האיפה. Ferner heißt es zum Schluß beim Sabbat und Monatsersten על עולת התמיד und bei den Festen stets מלבד עלת התמיד (beim 1. des 7. Monats: מלבד עלת החדש ומנחתה ועלת התמיד ומנחתה, beim Versöhnungstag: מלבד חטאת הכפרים ועלת התמיד ומנחתה ונסכיהם), nur beim Passah: מלבד עלת הבקר; מלבד עלת התמיד אשר לעלת הבקר will bei Gelegenheit des ersten Festopfertages feststellen, daß alle Festopfer sich an das Morgentamid anschließen und mit diesem zu addieren sind.

Für das Verständnis der Systematik des ganzen Opferwesens sind ferner zwei Gleichungen sehr wichtig.

1) Ein Zehntel Epha = ein Schaf. Das eine ist das Normalmaß für das vegetabilische, das andere für das Fleischopfer, und zwar ist das Schaf das Zehnfache an Nährwert des Zehntels Epha. Daher steht an allen Stellen, wo auf diese Gleichung aufmerksam gemacht werden soll, עשירית האיפה statt עשרון Ex 16 36; Lev 5 11, 6 13; Nu 5 15, 28 5.

2) Ein Farren = 3 Schafe, 1 Widder = 2 Schafe. Dies bedeutet es, daß (Nu 15 4 ff. 28 f.) für ein Schaf als Mincha Ein, für einen Widder zwei, für einen Farren drei Zehntel Mehl genommen werden sollen (שעיר oder עתוד = אֵיל). Demnach ist zu unterscheiden zwischen der Summe von Tieren und der von Schafeinheiten.

Das Maß an Öl und Wein für jedes Tier ($^1/_2$ Hin für den Farren, $^1/_3$ für den Widder, $^1/_4$ für das Schaf) zeigt eine Zwölfteilung des Hin an.

A

Täglich.

2 Schafe, je eines morgens und abends zur Tamid-ʿOla.

B

Sabbat.

2 Schafe, dazu die Tamid-ʿOla.

C

Monatsbeginn (12 mal im Jahr).

Als ʿOla:	Farren	2	(= 6 Schafe)	× 12 = 24 (72)
	Widder	1	(= 2 „)	× 12 = 12 (24)
	Schafe	7	(= 7 „)	× 12 = 84 (84)
Als Chattat:	Ziegenbock	1	(= 2 „)	× 12 = 12 (24)
Dazu das Tamid:	Schaf	1	(= 1 „)	× 12 = 12 (12)

12 Tiere = 18 Schafe

$12 \times 12 = 144$; $12 \times 18 = 216$.

D

Passah (7 Tage).

Als 'Ola:	Farren	2	(= 6	Schafe)	× 7 =	14	(42)
	Widder	1	(= 2	„)	× 7 =	7	(14)
	Schafe	7	(= 7	„)	× 7 =	49	(49)
Als Chattat:	Ziegenbock	1	(= 2	„)	× 7 =	7	(14)
Dazu das Tamid:	Schaf	1	(= 1	„)	× 7 =	7	(7)
		12 Tiere	= 18	Schafe			

7 × 12 = 84; 7 × 18 = 126.

E

Pfingsten.

Als 'Ola:	Farren	2	= 6	Schafe
	Widder	1	= 2	„
	Schafe	7	= 7	„
Als Chattat:	Ziegenbock	1	= 2	„
Dazu das Tamid:	Schaf	1	= 1	„
		12 Tiere	= 18	Schafe.

F

Therua-Tag.

Als 'Ola:	Farren	1	= 3	Schafe
	Widder	1	= 2	„
	Schafe	7	= 7	„
Als Chattat:	Ziegenbock	1	= 2	„
		10 Tiere	= 14	Schafe.

G

Versöhnungstag.

Als 'Ola:	Farren	1	= 3	Schafe
	Widder	1	= 2	„
	Schafe	7	= 7	„
Als Chattat:	Ziegenbock	1	= 2	„
Dazu Tamid:	Schaf	1	= 1	„
		11 Tiere	= 15	Schafe

Dazu H: als חטאת הכפורים.

Als Chattat:	Ziegenböcke	2	= 4	Schafe
	Farren	1	= 3	„
	Im Ganzen:	14 Tiere	= 22	Schafe.

J

Sukkot.

Als 'Ola:		
Farren	13+12+11+10+ 9+ 8+ 7=70	=210 Schafe
Widder	2+ 2+ 2+ 2+ 2+ 2+ 2=14	= 28 „
Schafe	14+14+14+14+14+14+14=98	= 98 „
Als Chattat:		
Ziegenböcke	1+ 1+ 1+ 1+ 1+ 1+ 1= 7	= 14 „
Als Tamid:		
Schaf	1+ 1+ 1+ 1+ 1+ 1+ 1= 7	= 7 „
		196 Tiere = 357 Schafe.

K

Azeret.

Als 'Ola:	Farren	1	= 3	Schafe
	Widder	1	= 2	„
	Schafe	7	= 7	„
Als Chattat:	Ziegenbock	1	= 2	„
Tamid:	Schaf	1	= 1	„
		11	Tiere = 15	Schafe.

L

Zum Omer (Lev 23).

Als 'Ola: Schaf 1.

M

Zu den Pfingstbroten (Bikkurim).

Als 'Ola:	Schafe	7	= 7	Schafe
	Farren	1	= 3	„
	Widder	2	= 4	„
Als Chattat:	Ziegenbock	1	= 2	„
Als Zebach Schelamim:	Schafe	2	= 2	„
		13	Tiere = 18	Schafe.

An sämtlichen Festtagen wird ein Ganzopfer und hinterher ein Sündopfer dargebracht. Die 'Ola besteht stets aus Farren, Widdern und Schafen; am Monatsbeginn, Ostern und Pfingsten jedesmal

2 Farren, 1 Widder, 7 Schafe, am Tag der Therua, am Versöhnungstag und der Azeret 1 Farren, 1 Widder, 7 Schafe, am Sukkot von 13 bis 7 Farren, jeden Tag einen weniger, im ganzen 70, dazu täglich 2 Widder und 14 Schafe. Das Sündopfer ist stets ein Ziegenbock. Nur zum Omer gehört bloß ein Schaf als 'Ola und zu den Pfingstbroten gehört, der einzige Fall bei einem Gemeindeopfer, ein Zebach Schelamim in Gestalt von 2 Schafen. Es kommen ausschließlich vier Tiergattungen zur Verwendung: Rind, Widder, Ziegenbock, Schaf, stets männliche Tiere.

Unter dem Tamid, das jedesmal hinzukommt, ist stets das Morgentamid zu verstehen. Nur zu dem Tag der Therua ist es nicht hinzuzuzählen, denn an diesem Tage, der auch Monatsbeginn ist, gehört es zu dem Opfer dieses. Für den Sühneritus des Versöhnungstages sind 1 Farren und 2 Widder anzusetzen, davon der eine in die Wüste entsandt wird; alle drei Tiere bilden zusammen das חטאת הכפרים.

Dieses ganze System nun beruht durchweg auf den Zahlen des Festkalenders 7 (10), 12, 30. Die Feste sind in zwei Klassen geschieden: in solche vom Typus des Monatsbeginns (2 Farren, 1 Widder, 7 Schafe), dazu gehören die Monatsersten, Passah und Pfingsten, die erste Hälfte des Festhalbjahrs = 20 Festopfertage, und in die der zweiten Hälfte oder des siebenten Monats = 10 Festopfertage samt Omer und Bikkurim. Die Summe aller Opfertiere ist unter beide Klassen zu gleichen Hälften verteilt:

an den	12 Monatsanfängen	144
an den	7 Passahtagen	84
am	1 Pfingsttage	12
		240

am	Therua-Tage	10
am	Versöhnungstage	11
am	Sukkot	196
am	Azeret	11
am	Omer	1
am	Bikkurim	11
		240

Summa 480.

Zählt man aber Omer und Bikkurim zur ersten Klasse, in deren Zeit sie fallen, dann hat diese 252, die andere 228, d. i. 21 × 12 und 19 × 12 (21 = 3 × 7; 19 = 12 + 7).

Hierzu kommen drei (2) Tiere am Jom Kippur (Lev 16) als חטאת הכפרים, 2 als זבח שלמים zu den Pfingstbroten.

Die Sieben ist durchgehends die Anzahl der Schafe. Dann ist sie die Zahl der Opfer im siebenten Monate. Der Wert der Opfer am Tage der Therua ist 14 Schafe, am Versöhnungstage werden 14 Tiere geopfert, davon ist das חטאת הכפרים = 7 Schafe. Sukkot ist ganz das Fest der Sieben: 10 × 7 Farren, 2 × 7 Widder, 2 × 7 × 7 Schafe, im ganzen 28 × 7 Tiere, an Wert (ohne das 7malige Tamid) 50 × 7. Omer und Bikkurim = 14 Schafen; daher stehen hier (Lev 23 18) ausnahmsweise die Schafe voran und ausnahmsweise sind es zwei Widder, womit gesagt werden soll: an Schafen 7, an Rind und Widder = 7 Schafe. Passah ist hinsichtlich der Opfer ein siebenfaches Pfingsten, anderseits ist Bikkurim, da das Opfer an ihm zu den zwei Broten à $^2/_{10}$ Mehl gehört, mit der 'Ola zum Omer (= 14 Schafen) ein siebenfältiger Sabbat = חג השבעות = שבע שבתות (ש' שבעות).

Die Anzahl der Tiere an jedem Monatsbeginn, jedem Passahtage und Pfingsten ist zwölf. Am Tage der Therua und der Versöhnung 10 + 14 = 24 = 36 (3 × 12) Schafe. So zeigen diese beiden Feste die Zahlen 10. 7. 12.

Nach den Tierarten geordnet werden geopfert:

	Farren	Widder	Schafe	Ziegenböcke
Monatsanfänge	24	12	84	12
Passah	14	7	49	7
Pfingsten	2	1	7	1
J. Therua	1	1	7	1
J. Kippur	1	1	7	1
Sukkot	70	14	98	7
Azeret	1	1	7	1
Omer	—	—	1	—
Bikkurim	1	2	9	1
חטאת הכפ'	1	—	—	2
	115	39	269	33

Summa 456 Tiere, dazu 29 Temidim = 485.

Es werden dargebracht	als 'Ola	als Chattat
an den 12 Monatsanfängen	120	12
7 Passahtagen	70	7
1 Pfingsttag	10	1
20	200 (= 320 Schafen)	20 (= 40 Schafen)

In der Zeit von Passah bis Pfingsten

	als 'Ola	als Chattat
7 Passahtagen	70	7
2 Monatsanfängen	20	2
1 Pfingsttag	10	1
10	100	10

Im 7. Monat

1	Jom Therua	9	1
	Neumondsbeginn	10	1
1	Jom Kippur	10	1
7	Sukkottage	182	7
1	Azeret	9	1
10		220	11

Zu den 9 des י"כ kommt nämlich noch der Widder für das Volk (Lev 16 5)[1], während das das ganze Jahr beherrschende חטאת הכ' für sich steht.

Es verhalten sich also die beiden Klassen der 30 Opferfesttage wie 20:10, wie Heiliges und Allerheiligstes am Ohel Moed, und Sündopfer zu Ganzopfer in der niederen Festklasse wie 1:10, im siebenten Monat wie 1:20, d. h. in jener Zeit wie der Tisch zum heiligen Raum, in dieser wie die Lade zum Heiligtum. Nach dem Tisch richtet sich die 'Ola, die Nahrung des Brandaltars, nach der Lade, dem Sühnegerät, das Sündopfer. Die Sündopfer der ersten Festklasse verhalten sich zu denen des siebenten Monats wie 2:1, wie קדש und קדשים קדש.

Jetzt erst verstehen wir die letzten Gründe für die Zahlen beim Heiligtum. Das Allerheiligste ist 10 Ellen lang, das Heilige 20, dem entsprechen die 10 und 20 Sündopfer und 10 und 20 Opfertage und die 10 und 20 Tage des siebenten Monats.

[1] So entscheidet sich die Frage, ob der Widder Lev 16 5 derselbe wie der Nu 29 8 sei, zu Gunsten des R. Eleasar b. R. Simon gegen Rabbi (Joma 3a 70b).

'Ola und Sündopfer verhalten sich wie der Vorhof mit dem Brandaltar zum Panim des Ohel Moed mit dem Räucheraltar. Die Lade = Jom Kippur; der Tisch mit den zwölf Broten = 12 ראשי חדשים, die zwölf Brote liegen in 2 Reihen à 6, das sind die beiden Jahreshälften, sie sind zusammen = 24 Zehntel Mehl, dazu 2 Zehntel zum Omer und 4 Zehntel der beiden Pfingstbrote = 30, deshalb müssen es zwei Pfingstbrote sein; der Leuchter mit den sieben Flammen, zwölf Kelchen usw. des Schaftes, dreißig der Seitenröhren = den sieben מקראי קדש, den zwölf Monatsanfängen und dreißig Opferfesttagen, also dem ganzen Festzyklus des Jahres, daher aus Einem Stück; der Räucheraltar = Jom therua; der Brandaltar = Passah-Pfingsten. Ohel Moed = 30 Festopfertagen, die beiden Opferräume: Vorhof 100 + 100 (Längsseiten) + 50 + 50 (Breite) + Panim 20 + 20 (Länge) + 10 + 10 = 360 Tage des Jahres. Der Umfang des Heiligtums in Vorhof und Panim ist der Umkreis des Jahres.

Es ist nun höchst überraschend, daß, wie wir das 360tägige Rundjahr bei den Babyloniern wiederfanden, sich auch für das Verhältnis des Heiligtums dazu bei ihnen ein Vorbild nachweisen läßt. Denn nach Ktesias bei Diod. Sic. (II 3. 7) soll Semiramis Babylon so gebaut haben, daß die Mauer 360 Stadien im Umfang betrug. Nach andern Schriftstellern aus der Zeit Alexanders d. Gr. sollen es 365 Stadien gewesen sein, wie ausdrücklich hinzugefügt wird, damit es ebensoviel Stadien seien wie Tage im Jahre. Dazu stimmt es auch, wenn Strabo XVI 7. 38 nach einem unbekannten Schriftsteller über Alexander d. Gr. den Umfang mit 385 Stadien annimmt, denn dies ist eben das Schaltjahr. Die Babylonier müssen ihre Stadt als ein Mikdasch und die Wohnung der Götter bezeichnet haben. Daher mußten die Raumabmessungen dieselben sein wie die des Himmels. Aber diese Entsprechung war nur heilige Theorie — ganz wie bei den Israeliten.

Also das ganze Kultuswesen, die Kultusstätte, die Festtage, die Opfer beruhen auf einem konsequent durchgeführten kalendarischen System. — —

Es ist nur natürlich, daß diese Opfernormen auch bei der Einweihung des Heiligtums durch Opfer beobachtet werden. Nach Ex 29; Lev 8 werden Ahron und seine Söhne durch ein siebentägiges Opfer in ihr Priestertum eingesetzt. An jedem der sieben Tage wird geopfert:

als Sündopfer:	Rind	1	= 3	Schafe,
als Ganzopfer:	Widder	1	= 2	„
als Einsetzungsopfer:	Widder	1	= 2	„
		3	7	

$3 \times 7 = 21$ Tiere, $7 \times 7 = 49$ Schafe.

Auch deshalb ist sowohl das Einsetzungsopfer wie die 'Ola ein Widder.

Am achten Tage wird Lev 9 ein Opferfest gefeiert. Ahron liefert: 1 עגל בן בקר zum Sündopfer, 1 Widder zum Ganzopfer, das Volk: 1 Ziegenbock zum Sündopfer, 1 einjähriges עגל und 1 Schaf desgl. zum Ganzopfer und שור ואיל zu Schelamim.

Nur hier kommen im Opferwesen עגל (und שור) vor. Am letzten Tag soll das Sühnopfer für Ahron nicht mehr ein פר sein, aber doch zur Klasse בקר gehören; es wird das kleinste dieser Gattung genommen. Beim Volk soll das Ganzopfer aus den kleinsten, das Schelamim aus den größten Arten der Gattungen בקר und צאן bestehen. Denn die großen Volksopferfeste bestehen immer aus vielen Opfern von צאן ובקר, sie sind hier durch je einen Vertreter dargestellt (daher לשלמים לזבוח לפני יי' 9₄, nicht לזבח שלמים). Das עגל בן בקר ist gleich 3 Schafen (Nu 15₈), desgl. der שור (v. 11), der so heißt, wenn er gegessen werden soll oder als Arbeitstier in Betracht kommt, das andere עגל wohl nur = 1 Schaf (עגל וכבש בני שנה). So sind es 7 Tiere = 14 Schafen. —

Die Weihe des Altars (חנכת המזבח) durch die Geschenke und Opfer der zwölf Stammesfürsten wird Nu 7 berichtet.

Sie geben jeder:

1 silberne Schüssel	im Gewichte	von	130	Sekel	}	gefüllt mit Mehl, eingerührt in Öl für die Mincha
1 „ Schale	„	„	70	„		
1 goldenen Löffel	„	„	10	„		gefüllt mit Weihrauch.
		Summa	210	= 30 × 7.		

$12 \times 130 = 1560$
$12 \times 70 = 840$
$12 \times 10 = 120$
2520; $1560 + 840 = 2400$.

An Tieren opfert jeder:

als Ganzopfer:	Farren	1	= 3	Schafe
	Widder	1	= 2	„
	Schaf	1	= 1	„
als Sündopfer:	Ziegenbock	1	= 2	„
als Schelamim:	Farren	2	= 6	„
	Widder	5	= 10	„
	Böcke (עתודים)	5	= 10	„
	Schafe	5	= 5	„
		21	= 39	Schafe

Es ist der einzige Fall, daß עתודים geopfert werden. Offenbar aus folgendem Grunde: Das Sündopfer ist eine Ergänzung des Ganzopfers (wenn es darauf folgt) und beiden steht das Schelem gegenüber. So wie jene aus vier Tiergattungen: Farren, Widder, Bock, Schaf bestehen, soll es auch das Schelem. Da aber der Ziegenbock ausschließlich das Tier für das Sündopfer ist, tritt bei Schelamim dafür der 'Attud, der Schafbock, ein.

Im ganzen sind es von Farren 3, von Widder, Schaf und Bock je 6.

Jeder Stammesfürst opfert also allein soviel, wie für Ahron und seine Söhne an den sieben Tagen der Milluim geopfert worden ist.

$12 \times 21 = 252$ Tieren, $39 \times 12 = 468$ Schafen.

Mit 252 Tieren opfern sie an den zwölf Tagen soviel wie die Gemeinde an den zwölf Monatsanfängen, Passah und Pfingsten samt Omer und Bikkurim, d. i. in der heiligen Festzeit (denn ihre Weihe ist nur חנכת המזבח).

Sie opfern an:

Mehl und Öl	(in)	2400	Sekel (1560 + 840)
Weihrauch		120	„
'Ola und Schelamim		240	Tiere
Sündopfer		12	„

Es verhält sich also:

Mehl und Öl : 'Ola und Schelamim	= 10 : 1
Weihrauch : Sündopfer	= 10 : 1
Mehl + Öl : Weihrauch	= 20 : 1
'Ola + Schel. : Sündopfer	= 20 : 1
Mehl + Öl + Weihrauch : Ola + Schel. + Sündopfer	= 10 : 1

Mehl + Öl + Weihrauch ist die Mincha.

'Ola + Schelamim + Chattat ist das Tieropfer.

Das Tieropfer verhält sich zum vegetabilischen wie 10 : 1. Daher heißt das Maß für die Mincha ein „Zehntel". Die Zahl **2520** ist das Produkt von $7 \times 12 \times 30$.

Der Weihrauch ist das vegetabilische Sündopfer, Mehl und Öl das vegetabilische Mahlopfer, sei es des Altars (ʿOla), sei es des Menschen (Schelamim). Daraus, daß die beiden nicht getrennt und in ein gesondertes Verhältnis zu den Zahlen 1560 (Mehl) und 840 (Öl) gesetzt werden, sieht man, wie ʿOla und Schelamim zusammengehören.

Das Mahlopfer verhält sich zum Sündopfer, sei es im Vegetabilischen oder im Animalischen wie 20 : 1.

Das „Verhältnis" bedeutet immer: das eine muß zehn- oder zwanzigmal so groß sein, um das andere aufzuwiegen. —

Auf c. 7 folgt nun ein Abschnitt, mit dessen Stellung die quellenkritischen Kommentare absolut nichts anzufangen wissen. 8$_{1-4}$: „Und Gott redete zu Mose also: rede zu Ahron und sage ihm: wenn du die Lampen anzündest, vorn am Ende der Menora (d. i. oben als Abschluß) sollen die sieben Lampen brennen. Und Ahron tat so: oben am Ende der Menora zündete er ihre Lampen an, wie Gott dem Mose geboten hatte. Und dies ist die Arbeit der Menora: getrieben aus Gold bis zu ihrem ירך das heißt bis zu ihrer (untersten) Blüte (פרח), getrieben (מקשה היא), nach der Erscheinung, die Gott dem Mose gezeigt hatte, so hatte man die Menora gemacht."

Nach Holzinger ist v. 4 nicht nur nach Ex 35—40 unnötig, sondern schließt auch nach dem Abschluß von v. 3 schlecht an. „Die Beschreibung ist unvollständig: von den Bestandteilen werden nur zwei, der Fuß und die Spitze, genannt. Der Vers ist Glosse eines Diaskeuasten, der es sich zur Aufgabe gemacht zu haben scheint, überall den hohen materiellen und künstlerischen Wert der heiligen Geräte hervorzuheben. Es läge damit ein wertvoller Beleg für die teilweise Zertrümmerung von Pg bei der Herstellung des Priesterkodex vor. Der ursprüngliche Ort der Verse wäre natürlich zwischen Lev 9 und 16. Ihre jetzige Stellung beruht jedenfalls auf Zufälligkeiten, ein Zusammenhang mit dem Kontext fehlt ganz." Nach Bäntsch ist die Versetzung an diese Stelle ganz willkürlich. Der Bearbeiter vermißte einen Bericht über die Ausführung von Ex 25$_{37}$ und brachte ihn an seiner jetzigen Stelle unter. „Warum gerade hier, wird sich nicht sicher ausmachen lassen." Auch nach Dillmann ist unser Stück erst bei der Endredaktion hierher versprengt. Gray schweigt.

Es ist bereits angedeutet worden (s. o. S. 269), daß Nu 8 1 ff. die Weihe des Ohel Moed durch Ahron nach der Weihe des Altars durch die Stammesfürsten ist. Jetzt können wir es auch an den Zahlen beweisen.

Nach Nu 10 11 brachen die Israeliten im zweiten Jahre im zweiten Monat am zwanzigsten des Monats vom Sinai auf. Warum gerade am zwanzigsten? — Nach Ex 40 2. 17 wurde das Mischkan am ersten des ersten Monats aufgerichtet; denn es ist ein Abbild der Weltschöpfung. Darauf fand die achttägige Priesterweihe statt, also vom 1./I. bis 8./I. Im Talmud (Sabbat 87 b Sifra zu Lev 9 1) wird zwar die Meinung vertreten, daß der achte Tag der Priesterweihe (Lev 9 1) der 1./I. und die Ex 40 2. 17 genannte Aufrichtung erst die endgültige gewesen sei, der an den sieben ersten Weihetagen vom 23. bis 29. des letzten Monats des ersten Jahres täglich eine provisorische vorangegangen sei. Man kann beachtenswerte Gründe für diese Berechnung vermuten, aber sie scheitert an der bestimmten und unzweideutigen Aussage Ex 40 2. 17 und (Ibn Esra) Lev 9 35. Der achte Tag der Priesterweihe war also der 8./I. Darauf folgen zwölf Tage der Altarweihe durch die Stammesfürsten vom 9./I. bis 20./I. Von diesem letzten Tage bis zum Aufbruch am 20./II. ist also noch ein voller Monat = 30 Tage. Diese 30 Tage wird noch gewartet wegen der Weihe des Ohel Moed, die demnach 30 Tage dauert. Am Abend des 20./I. zündet Ahron den Leuchter zum ersten und am Abend des 19./II. zum dreißigsten Mal an. Bis zum Morgen des 20./II. brannte er und dann konnten die Israeliten aufbrechen.

Nun saßen die sieben Lampen auf einem Leuchter mit 42 גבעים, כפתורים und פרחים. $42 \times 30 = 1260 = 5 \times \mathbf{252}$.

252 ist die Zahl der Tiere, die die 12 Stammesfürsten opfern, 2520 des Sekelgewichts der Mincha. Also haben wir:

Tiere	1×252
Ölopfer	5×252
Mincha	10×252.

Darum sollen die Lampen auf den Tisch zu leuchten und darum wird betont, daß der Leuchter bis zum letzten פרח Ein Stück war. Man soll die 42 als eine Einheit rechnen.

5 und 10 sind die Verhältniszahlen der Länge des Heiligen und Allerheiligsten zur Länge des Vorhofs, und der Breite des Vorhofs und Ohel Moed zur Breite von Tisch, Räucheraltar und Brandaltar.

Fleischopfer und Mincha sind zusammen 11 × 252 und gehören auf den Altar. Darum folgt zuletzt die Weihe der 22000 = 11 × 2000 Leviten Nu 8₆ ff., die Ahron und seinen Söhnen, den Priestern, zu Diensten stehen sollen. 2000 (Nu 35₄ f.) ist die Zahl an Ellen für eine levitische Stadt. Es ist das 20fache von 100, wie sich Vorhof und Mischkan zur Lade verhalten. Das ganze Heiligtum wäre in einer Levitenstadt, was die Lade im Heiligtum ist.

Die Zahl der über die Leviten überschüssigen erstgeborenen Israeliten (Nu 4₄₆) ist 273 = **252**, d. i. den Opfern der Stammesfürsten plus **21**, d. i. ist den Opfern Ahrons und seiner Söhne zur Einweihung des Heiligtums. — —

Es ist ein ganzes Gebäude von Hypothesen, welches nach dieser Erklärung von Lev 23; Nu 28. 29 zusammenstürzt.

Das dem Festkalender und den Festopfern zu Grunde liegende Jahr ist ein Sonnenjahr, das rechnungsmäßig aus 12 Monaten zu 30 Tagen besteht und nicht die geringste Rücksicht auf den Mond nimmt. Wenn es Tatsache ist, daß die Juden im babylonischen Exil das babylonische gebundene Mondjahr annahmen, dann kann es kaum einen stärkeren Beweis dafür geben, daß der Pentateuch vorexilisch ist. Ein solches Fest- und Opfersystem konnte, wie es tatsächlich geschehen ist, wenn es einmal da war, trotz Änderung des Kalenders beibehalten werden, aber es ist undenkbar, daß es unter der Herrschaft eines anderen Kalenders als des Sonnenjahres entworfen worden ist. Insbesondere steht solcher Annahme die Nummerierung der Monate entgegen. Denn sie würde schon im Entwurf die ganze Symmetrie vernichten, wenn es nicht lauter 30tägige Monate wären. Der Pentateuch und insbesondere der sogenannte Priesterkodex war zur Zeit des Exils schon so alt, daß es z. B. noch fraglich sein kann, ob Ezechiel die Grundsätze seines Zahlensystems noch gekannt oder verstanden hat.

Das System ist aus Einem Guß, Lev 23 bildet mit Nu 28. 29 eine vollkommene Einheit. Keiner der sieben Mikraë Kodesch kann erst später hinzugekommen sein, also auch nicht der Versöhnungstag. Gerade er, der erst in oder nach dem Exil aufgekommen sein soll, beherrscht den ganzen Zyklus und ist der reinste Ausdruck des religiösen Gedankens, dem alle Feste dienen sollen. Die Feste vor ihm sind nur seine Vorbereitung, die, welche ihm folgen, seine Vollendung.

Kalender und Feste haben nach dem Exil eine wechselvolle

Geschichte gehabt. An die Stelle des rechnungsmäßigen Monats zu 30 Tagen trat der Mondmonat, aus dem Tag des Monatsbeginnes wurde das Fest des Neumonds, der Beginn des Monats wurde von der Beobachtung des neuen Mondes abhängig. Um den alten, mit den Jahreszeiten verknüpften Festen gerecht zu werden, mußte man, da man mit zwölf Monaten nicht mehr auskam, Einschaltungen machen, die das ganze Kalenderwesen noch mehr komplizierten als die Unsicherheit über den Beginn des Monats. Der Beginn des Jahres wurde auf den Ersten des siebenten Monats festgelegt. Mehrere Feste bekamen einen neuen Inhalt. Der Tag der Therua wurde Neujahr, das Fest der Erstlinge zum Fest der Gesetzgebung am Sinai, der Tag der allgemeinen Genußentsagung wurde ein Bußtag. Aber diese ganze Entwicklung ist nachpentateuchisch, auch mögen Feste und Kalender in grauer Vorzeit gleichfalls eine Entwicklung gehabt haben, aber diese ist vorpentateuchisch, wenn nicht vormosaisch. Die Festgesetze des Pentateuchs stehen alle auf der wesentlich gleichen Stufe der Entwicklung.

Die genaue Datierung nach Monat und Tag nur bei einer Klasse von Festen, die man für einen Unterschied geltend gemacht hat, hat andere Ursachen. Monat und Tag werden nur da genannt, wo alle Feste in ihrem Zusammenhang und ihren zahlenmäßigen Zeitabständen (Lev 23; Nu 28. 29) in Betracht kommen oder beim Passahfest, an dem seine Feier im ersten (Ex 12 2) oder Ährenmonat (חדש האביב Ex 23 15, 37 18; Dt 16 1) wesentlich ist. Überhaupt wird bei den Festen neben dem ersten Monat nie ein anderer als der siebente genannt. Denn nur dies verlangt das System der Sieben. —

Noch an drei Stellen im Pentateuch: Ex 23, 34, Dt 16 werden Jahresfeste genannt und immer nur die drei: das Passah, das Fest der Wochen oder des Schnittes und das Fest der Lese oder der Hütten. Das sollen von P die drei Vorstufen J, E, D sein. Sie kennen noch nicht den Tag der Therua und den Versöhnungstag und sind noch Natur- und Ackerbaufeste, lokale Feiern und von fröhlicher Art. Aber es ist ein falscher Standpunkt, auf den man sich jenen Aussagen des Pentateuchs gegenüber stellt. Man behandelt ihn fast so, als ob er jedesmal ein Examen „über die Feste" abzulegen hätte und alles von sich geben müßte, was er über sie weiß.

In Ex 23 und 34 konnte vor c. 25 ff. — Lev 16 selbstverständlich vom Versöhnungstage, also auch vom Jom Therua noch nicht geredet

werden, noch weniger von den Opfern, und überhaupt mußte das ganze Festsystem noch aus dem Spiele bleiben. Ex 23 15-19 redet von den drei Chaggim nur aus Anlaß von 22 28 ff., 23 9 ff. mit Rücksicht auf den Armen und den Fremdling, die auch bei diesen Feiern, wo es hoch herging, nicht vergessen werden sollen. Das erste Fest heißt חג המצות, sieben Tage sollen Mazzot gegessen werden, למועד, im Monat Abib, denn „in ihm bist du aus Ägypten gezogen". Das zweite ist ein חג הקציר, „der Erstlinge deines Ertrages von dem, was du auf dem Felde gesät hast". Das dritte das Fest der Lese, „am Ausgang des Jahres, wenn du deinen Ertrag einliest vom Felde". Wo ist der geringste Widerspruch gegen „P"? Die Feste haben dieselben Anlässe und dieselben Namen. Exodus sagt nicht alles, was Lev und Nu sagen, aber nichts anderes. Und was er mehr sagt: das Erscheinen vor Gott mit Gaben, war wieder nicht das Interesse von P, der aber ganz wohl davon weiß (Lev 23 38; Nu 39 39). Dazu kommt, daß mit v. 15 כאשר צויתיך auf ein früheres Gebot des Mazzotfestes Bezug genommen wird, was nur Ex 12 sein kann.

Wieder ein anderes Absehen hat Ex 34 18 ff. Gott will dem Volke trotz des Götzendienstes mit dem goldenen Kalbe verzeihen und ihm dennoch das Land geben. Als sprechendsten Beweis wiederholt er die Erntegesetze. Aber hütet euch, mit den Kanaanitern gemeinsame Sache zu machen und an ihrem Kultus teilzunehmen. Feiert meine Feste und ich werde dafür sorgen, daß ihr sie feiern und in Frieden zu mir hinaufziehen könnt. Vom Passahfest wird genau mit denselben Worten wie c. 23 gesprochen. Die Lösung der Erstgeburt stimmt mit c. 13. Sie muß ein Gegensatz zu kanaanitischer Sitte (13 11 אל ארץ הכנעני!) wahrscheinlich dem Kindesopfer sein. Das zweite Fest heißt חג שבעות, was ohne Lev 23 garnicht zu verstehen wäre, ferner wie dort בכורי קציר חטים und das dritte חג האסיף תקופת השנה. Was ist das überhaupt für eine „Festgesetzgebung", die (34 22) auf das Hauptfest des Jahres ganzer vier Worte verwendet וחג האסיף תקופת השנה, auf das zweite Fest ihrer sieben, und c. 23 nicht viel mehr? Welcher Mensch kann damit allein etwas anfangen?

Endlich Dt 16 ist die Absicht bei der Aufzählung der drei Feste offensichtlich. c. 14 handelt von dem, was die Israeliten essen und nicht essen dürfen, und vom Zehnten den sie verzehren oder an Bedürftige verschenken sollen — also von den Produkten des Landes, c. 14 22 vom Zehnten jedes Jahres, v. 28 von dem jedes

dritten Jahres, c. 15 1-18 was gegen Schuldner und Knechte jedes siebente Jahr zu beobachten ist. Jetzt wird zu den Opferfesten übergegangen, an denen Gelegenheit ist, den Armen einzuladen. v. 19. von der Schlachtung des erstgeborenen Viehs, c. 16 1-8 von der Schlachtung des Passah, v. 9—12 vom חג שבעות, v. 13—17 vom חג הסכות und der Pflicht, den Levi, den Fremdling, die Witwe und Waise bei den Festmahlen zu bedenken. Es wäre unverständig gewesen, wenn der Verfasser in diesem Zusammenhang auch den Fasttag des Versöhnungsfestes aufgezählt hätte. Der Erste und Zehnte des siebenten Monats waren eben keine Chaggim.

Ebenso natürlich ist es, daß hierbei nur eine bestimmte Seite der Feste hervortritt: die fröhliche Feier mit Essen und Trinken. Daraus folgt weder, daß D die gottesdienstliche, noch daß P die außergottesdienstliche Seite unbekannt war. Das Deuteronomium übergeht grundsätzlich alles Kultische und doch müßte die Kritik gerade bei ihm am gewissesten einen zentralistischen Opfergottesdienst voraussetzen, da ja sein Hauptzweck sein soll, das eine Zentralheiligtum zur Geltung zu bringen und alle Religionsübung dorthin zu ziehen.

Freilich soll es erst P gewesen sein, der die Konsequenzen gezogen hat. Mit ihm ist das Volk zur Gemeinde, die Religion zur Kirche, das Leben zum Statut geworden. Das Judentum entsteht, das Judentum mit seiner starren Gesetzlichkeit, seiner Verknöcherung, seinem opus operatum etc. — Erstlich ist es nicht richtig, daß „P“ im Gegensatz zu „J“ und „E“ und „D“ die Feste von Feld und Haus hinweg an ein zentrales Heiligtum verlegt habe. Das gerade Gegenteil ist wahr. Nur J, E und D stellen eine Forderung von so streng zentralistischer Tendenz auf, daß sie bei einigermaßen entwickelten Verhältnissen schlechterdings nicht erfüllt werden konnte: Dreimal im Jahr soll jede Mannsperson vor Gott erscheinen (Ex 23 17, 34 23; Dt 16 16), und daß damit nicht vielerlei Lokalheiligtümer gemeint sein können, verbietet der Umstand, daß das Gebot auch im Deuteronomium steht. „P“ fordert solches nicht. Wenn man schon verschiedene Gesetzgeber annehmen will, so ist gerade P der weitherzigste, „toleranteste“. Ferner ist es ein grundverkehrtes Vorurteil, daß die Zentralisation des Kultus notwendig den Tod der lokalen und populären ländlichen Feste zur Folge gehabt haben müsse. Die Bedeutung der Zentralisation des Opferkultus wird dabei ungeheuer übertrieben. Sie besagte zunächst nur, daß es sonst

nirgends gestattet sein sollte, Tiere zu opfern, um den Genuß des Blutes unmöglich zu machen. Das Gemeindeopfer aber sollte gewissen religiösen Ideen, die das Volk als Ganzes in Betracht zogen, den absoluten Ausdruck geben. Es ist das weltgeschichtliche Verdienst von „P", daß er uns vom Übermaß des Opferkultus befreit hat. Er hat dem Opfer einen Sinn gegeben, der ewig Wahrheit bleiben wird und es soweit reduziert, wie eben gerade nötig ist, um diesen Sinn anzudeuten, und damit die Religion ebenso geläutert wie eine ungeheure Last von den Menschen abgewälzt. Im ganzen Lande gibt es nur Eine Opferstätte und in einem ganzen großen Volke wird täglich morgens und abends Ein Lamm geopfert! Und was wollen selbst die ca. 1400 Opfertiere des ganzen Jahres gegen die unermeßlichen Hekatomben besagen, die andere Völker opferten?

Aller sonstiger Kultus und Gottesdienst konnte auch fernerhin überall im Lande abgehalten werden, und die fröhlichen Erntefeiern und Volksfeste konnten ungestört weiter bestehen. Das Gesetz (P) macht nicht nur nicht den geringsten Versuch, sie aufzuheben, sondern wir wissen auch, daß gerade zur Zeit der unbeschränktesten Herrschaft der Kultuszentralisation, in den letzten Zeiten des zweiten Tempels, das Volkstreiben an außerpentateuchischen ländlichen Festen im fröhlichsten Flor stand, und daß es damals in den Feldern und Weinbergen noch gerade so heiter und ausgelassen zuging, wie vor der josianischen Kultusreform, die angeblich das Leben erdrosselte, auch daß nie die Synagoge d. h. der lokale Gottesdienst in höherer Blüte stand als unter der Herrschaft des Gesetzes, das jede religiöse Regung an den Tempel gebannt haben soll. Wenn man sich das alles gegenwärtig hält, dann kann es keinen Eindruck mehr machen, wenn man in allen Variationen das Klagelied von „dem bleiernen Druck der Sünde und des Zornes, unter dem man sich unaufhörlich fühlte", oder von dem allgemeinen Sünden- und Schuldbewußtsein hört, „das immer dunkler im Exil aufstieg und seine tiefen Schatten auch über die Anlässe des Volkslebens warf, die einst aus der Freude selbst herausgeboren zu sein schienen". — — —

Mit den vier Untersuchungen: über die Chronologie, die Genealogien, die Stiftshütte und die Feste nebst ihren Opfern ist das Zahlensystem des Pentateuchs aufgedeckt. Es ist vollkommen einheitlich und, so langwierig die Enträtselung war, von der größten Einfachheit.

Die Grundzahlen der Chronologie waren 2000, 1000, 100, 30, die der Genealogie 12, 7, 70, die des Kultuswesens 7, 12, 5, 10,

20, 30. Alles reduziert sich auf die Zahlen 7, 12, 30 und 10. Die ersten drei sind die Zahlen der Zeitmessung: sieben Tage hat die Woche, dreißig der Monat, zwölf Monate das Jahr. Zehn, die Grundzahl alles natürlichen Zählens, ist die Zahl des Maßes und Gewichts, der Münzen und Maße.

Mit Hilfe der Zahl $130 = 100 + 30$ waren alle Zeugungs- und Todesjahre von Adam bis Abraham berechnet. Die epochale Zahl 480 ist $3 \times 130 + 3 \times 30$.

Die Herrschaft der Zwölf in den Genealogien ist wahrscheinlich auf die Anzahl der Monate des Jahres zurückzuführen. Der Ursprung der „zwölf Stämme" liegt vermutlich in einer administrativen und militärischen Organisation des Staates, wie sie nicht vor David und Salomo eingerichtet worden sein kann. Die Einteilung des Landes in zwölf Kreise mit je einem Statthalter (נצִיב) unter Salomo behufs Verpflegung seines „Hauses" in je einem Monat (1 K 4 7 ff.) ist bereits erwähnt. Es scheint noch nicht beobachtet worden zu sein, daß auch der Kronrat, das בית המלך ibid. v. 1—6 aus zwölf Personen besteht: 1) Der König, 2) der Hohepriester: Asarjahu b. Zadok, „der" Priester, 3) und 4) zwei Sofrim, Elichoref und Achija, 5) der Mazkir Jehosaphat, 6) der Feldmarschall Benajahu b. Jehojada, 7) und 8) Zadok und Ebjathar, die Priester, 9) der Vorgesetzte des נצבים Asarja bei Nathan, 10) Zebud b. Nathan, Priester, „Freund" des Königs, 11) der Hausverwalter Achischar, 12) der Oberste über die Frohn Adoniram b. Abda.

Diese Organisation sehen wir im Pentateuch in der Lager- und Marschordnung des mosaischen Israel idealisiert. Wenn die „Stämme" erst hiernach auf die Zahl 12 gebracht sind, wären sie verhältnismäßig jung. Selbstverständlich wurden dabei tatsächliche Stammesverhältnisse benutzt.

Indessen ist noch ein anderes Moment in Erwägung zu ziehen. Unter den Stämmen ist es wieder Levi, der deutlich nach der Zwölfzahl gegliedert ist. Aus zwölf Geschlechtern besteht das בית לוי und abermals aus zwölf das Haus Kehats, des Priestergeschlechts. Vielleicht bestand an dem nationalen Heiligtum ein monatlicher Turnus des Dienstes und der Unterhaltung durch das Volk. Dann würden die zwölf Stämme älter sein als das Königtum und dies hätte seinen zwölfgliedrigen Rat und die zwölf Landvögte erst der älteren priesterlichen Organisation angepaßt. Mit der letzteren muß auch die militärische verknüpft gewesen sein, denn

die Bundeslade war ebenso das von Levi behütete Heiligtum wie das Wahrzeichen des ganzen Volkes im Kriege. Demnach wäre die Gliederung des Volkes in zwölf Stämme von den Priestern und von einer Stelle ausgegangen, die stets der Mittelpunkt Israels war. — Ein Überbleibsel jener Einteilung Levis kann man in den bis in die letzten Zeiten des Tempels bestehenden 24 Priestergeschlechtern sehen. Die Zahlen 12 und 30 des Kalenders stammen sicherlich aus Babylonien und Ägypten.

Die Zahlen 10, 100, 1000 braucht natürlich kein Volk von einem andern zu entlehnen. Alles Zählen hat mit den Fingern begonnen und alle Menschen haben zehn Finger. Die Zehn ist die Zahl des Münz- und Maßsystems, das gleichfalls vom Heiligtum und der Priesterschaft ausgegangen ist. Die heiligen Abgaben (תרומה) sind eins von zehn, מעשר, eins von Hundert מעשר מן המעשר, die Bußen $^1/_5$ (חמש, חמישית) = 20 vom Hundert. Zehn oder zwanzig vom Hundert sind vielleicht ein antiker Zinsfuß gewesen.

Die Trockenmaße sind das Chomer, das Maß der Aussaat an Gerste für ein normales Stück Feld (Lev 27 16, größtes im Pentateuch genanntes Quantum: 10 Chomer), die Epha und das Omer = $^1/_{10}$ Epha.

Das Flüssigkeitsmaß Hin, wahrscheinlich ägyptisch, hat eine Zwölftelteilung.

Der Sekel hat 20 Gera. Der Tarif für den fiktiven Wert eines Menschen ist (Lev 27):

	einer männlichen Person	einer weiblichen Person
von 20—60 Jahr	50 Sekel	30 Sekel
gleich dem Wert eines Feldes (Lev 27 16)		
gleich $^1/_{20}$ von 1000		
von 5—20 Jahr	20 Sekel	10 „
von 1 Monat bis 5 Jahr	5 „	3 „
über 60 Jahr	15 „	10 „

(Man vergleiche zu den Zahlen 50, 20, 15, 5 unten S. 404.)

Ein Knecht oder eine Magd waren 30 Sekel wert (Ex 21 32), so viel wie ein Weib in seiner arbeitsfähigen Lebensperiode. Der Kikar hat 3000 Sekel, worin wieder ägyptischer Einfluß merkbar ist.

Echt semitisch wird die Siebzig sein. Die 70 Seelen des Hauses Jakob und die 70 Geschlechter müssen auf eine sehr alte, jedenfalls vorkönigliche Verfassung und Vertretung des Volkes zurückgehen. Gideon hat 70 Söhne und die Worte Abimelechs (Ri 9 2): „ist es besser für euch, daß 70 Mann, alle Söhne Jerubaals über

euch herrschen oder daß Ein Mann über euch herrscht?“ scheinen eine Adelsherrschaft von 70 der Angesehensten anzudeuten; 40 Söhne und 30 Enkel reitend auf 70 Eseln (Ri. 12 14) hat der Richter Abdan. (Diese Teilung 40 und 30 erinnert an die 3 + 4 = 7, der wir so oft begegnet sind.) Vor allem sind die 70 Ältesten eine deutliche Spur einer solchen.

Siebzig ist das Produkt von 10 × 7. Die Herkunft der Sieben und damit des Sabbats und der darnach bemessenen Zeitkreise ist noch ein ungelöstes Rätsel, wenn man sich nicht, und es wird wohl schwerlich etwas anderes übrig bleiben, kurzerhand für babylonischen Ursprung und die sieben Planeten entscheiden mag. Die ältere Heimat scheint Edom zu sein, das Land des älteren Bruders von Israel, und die Edomiter scheinen sie von den Ureinwohnern, den Horitern von Seir, übernommen zu haben. Hier herrscht die Sieben und besonders beachtenswert sind die 7 Allufim, an deren Stelle erst nachher, aber noch früher als in Israel, ein König mit 11 Allufim, also die Zwölf, tritt.

Arithmetisch und für die Genealogie läßt sich, da es keine dem Blick sich aufdrängende Gruppierung zu 7 gibt, die Sieben als Summe der ersten beiden ein Paar übersteigenden Zahlen 3 + 4 begreifend. Das hohe Alter dieser Vorstellung beweist nicht nur die sprichwörtliche Rede, die öfter drei und vier nebeneinander nennt (z. B. Am 1), sondern noch mehr der Ausdruck שְׁלֹשִׁים וְרִבֵּעִים. Für keine andere Zahl gibt es ein entsprechendes Wort. Sie bezeichnen die dritte und vierte Generation und werden aus dem Leben der Familie erwachsen sein. Die Gleichzeitigkeit von drei Generationen ist häufig, die von vieren kommt auch noch öfter vor. 3 und 4 scheinen die ersten Ansätze der Genealogien gewesen zu sein: drei Erzväter: Abraham, Isak, Jakob und vier Geschlechter bis zum Exodus: Levi, Kehat, Amram, Mose. Danach drei Urmenschen: Adam, Set, Enosch und vier Geschlechter bis Henoch, dem Nachbild Moses, womit das erste Jahrtausend schließt. —

Wie auch die Sage die Zahlen 70 und 12 gern verband, sieht man aus Ex 15 27; die zweite Station in der Wüste ist Elim, daselbst waren 12 Wasserquellen und 70 Palmen. Und gleich darauf (16 1) ist es der dreißigste Tag nach dem Auszug, als sie nach der nächsten Station kommen. —

Zu einem größeren Rechenexempel sind sie Nu 31 verwandt, das hier noch erklärt werden möge. Die Zahlen der aus dem Kriege gegen Midjan heimgebrachten Beute sind natürlich künstlich:

Schafe: 675000
Rinder: 72000
Esel: 61000
Weiber: 32000

Summa 840000 „Stück“ = **12** × **70**000.

Daß man dies noch nicht gemerkt hat, liegt daran, daß man nicht daran dachte, die einzelnen Posten mitsamt den Weibern zusammenzuzählen.

Die Verteilung ist rechnerisch folgendermaßen bewirkt: die 70 ist in 50 + 20 zerlegt, 20 in 5 + 15, 15 in 7 + 8.

50 × 12000 = 600000
20 × 12000 = 240000.

Davon kommt der erste Posten, 600000 voll auf die Schafe. Die 240000 werden zerlegt in:

75000 = 60000 + 15000
165000 = 180000 − 15000.

Die 75000 wurden gleichfalls Schafe, also im ganzen 675000.

Den Rest bekommen die drei andern Kategorien, und zwar wurden die 165000 wieder zerlegt in:

65000 + 7000 = 72000 Rinder
100000 − 7000 = 93000 Esel und Weiber.

Diese 93000 in:

53000 + 8000 = 61000 Esel
40000 − 8000 = 32000 Weiber.

An Gold brachten sie 16750 Sekel heim, d. s. die gleichen Faktoren wie bei der Zahl der Schafe. —

Die Rolle der Zahl im Pentateuch ist damit freilich noch lange nicht erschöpft. Sie durchdringt ihn in einer bisher ungeahnten Weise, was sich nunmehr leicht wird zeigen lassen. Erst dann wird in Wahrheit von einer „Komposition des Pentateuch“ geredet werden können.

* * *

Überblicken wir noch einmal das ganze System der Chronologie, Genealogie, des Kultus und seiner Stätte, so läßt es sich in einem einzigen Satz zusammenfassen: Alles, was auf Erden geschehen ist, besteht und getan werden soll, unterliegt in Zahl und Maß sich ausprägenden Gesetzen, die schließlich auf himmlische Ordnungen zurückgehen. Es gibt einen Himmel, nach dem sich die Erde zu richten hat.

Am Anfang hat Gott den Himmel und die Erde geschaffen.

I. Stellenregister

Seite

Gen 2 1 f. . 66. 245
2 4 . . . 131
2 17 . . . 10
3 14 . . . 7
3 17 . . . 7. 151
3 20 f. . . 71
4 8 f. . . 11
4 11 . . . 151
4 26 . . 10 f. 13
5 . . . 4 ff. 63
5 1 . . . 127
5 5 . . . 6
5 29 . . . 6 f.
6 1 . . . 66
6 6 . . . 15
6 8 . . . 13
6 21 . . . 269
8 20 . . . 11
8 21 . . . 13 f.
9 20 . . . 15
9 26 . . 80. 82
9 28 . . . 19
10 72—83. 113 ff.
10 8 f. . . 63
10 25 . . . 25
11 10 . . 18 f. 70
11 12. 14 . . 70
11 29 . . . 67
13 8 . . . 79
15 13 . . . 24
19 30 ff. . . 119
22 20 ff. . 67. 119
24 15 . . . 66
24 24 . . . 67
25 . . . 118
25 4 . . . 75
25 7 . . . 5
25 16 . . . 119
25 19 . . . 70
25 20 . . . 67
25 22 . . . 5 f.
27 29. 37 . . 79
29. 30 . . 83 ff.
29 14 . . . 369 1
29 32 f. . . 11 1
30 24 . . . 11 1
35 28 . . . 67
36 . . . 120 f.

Seite

Gen 36 1 . . . 70
36 5 . . . 67
37 2 . . . 41
39 1 . . . 70
41 46. 50 . 41. 67
45 6 . . . 41
46 15-27 . . 67
46 28 . . . 74
46 26 f. . . 86 f.
47 7 ff. . . 41 f.
50 23 . . 44. 97
Ex 1 1 ff. . 85. 314
3 5 . . . 153
3 18. 5 3 . . 79
6 14 ff. . . 91
7 7 . . . 42
7 16. 9 1 . . 79
12 3 . . . 381
12 15 . . . 377
12 16 . . 238. 357
12 40 ff. . . 23
13 21 f. . . 153
14 16 . . . 269
14 19 . . . 153
15 27 . . . 403
16 4 . . . 327 1
16 10 . . . 153
16 36 . . 258. 385
19 4 . . . 153
19 7 . . . 319
19 11. 18. 20 . 153
20 22 . . . 153
21 2 . . . 79
21 30 . . . 286
23 15-19 . . 398
23 16 . . . 359
24 4 . . . 319
24 15 ff. . . 155
24 16 . . . 157
25—40 . . 329
25 1-9 . . 151 ff.
25 8 . 151—156
25 9 . . 157. 412
25 10-22 . . 158 ff.
25 11 . . . 161 f.
25 14 f. . . 166
25 16 ff. . . 166 ff.
25 20 . . . 345

Seite

Ex 25 21 168
25 23 ff. . . . 172 f.
25 28 175
25 29 176
25 30 . . 256. 259
25 31 265
25 31-40 . . . 177 ff.
25 37 . 181. 266. 412
25 38 f. . . . 182
26 1-30 . . . 183 ff.
26 7 . . . . 185 ff.
26 14 187
26 15 . . 290. 412
26 15-30 . . . 187 ff.
26 24 . . . . 188 ff.
26 29 192
26 30 . . 192 f. 202
26 31-37 . . . 195
26 31 f. . . . 195
26 33 196. 277. 301. 310 f.
26 35 f. . . . 265
26 36 196
27 1-8 . . . 198 ff.
27 1 . . 198. 330
27 2 ff. . . . 199 ff.
27 6 201
27 7 f. . . . 201 f.
27 9-19 . 203 ff. 341
27 18 f. . . . 210
27 20 f. 211 f. 268. 345
28 6-30 . . . 213 ff.
28 10-12 . . . 314
28 20 319
28 21 320
28 29 317
28 29 f. . . . 315
28 31-35 . . . 220 ff.
28 35 322
28 36 323
28 36-38 . . . 223
28 38 . . . . 323 f.
28 39-43 . . . 223 f.
28 40 . . 224. 327
29 2 256
29 2-21 . . . 213 ff.
29 5 f. . . . 323
29 6 223
29 9 224

	Seite
Ex 29 17	164
29 28	5
29 37	310
29 45	156
30 1	279
30 1-10	225 f.
30 6	273
30 7	199
30 7 ff.	274
30 9	282
30 10	281
30 11 ff.	283 ff.
30 17-21	227
30 18	301 f.
30 20	301. 303
30 22-33	227
30 26 ff.	335
30 29	310
30 32 f.	227 f.
30 34-38	228
30 35	282
30 35 f.	280
30 36	274. 281
30 38	281
31 1-11	229 ff.
31 2 ff.	345
31 7	335
31 12-17	232 ff.
31 15	362
32 2 ff.	240
33 7	227
34 18 ff.	398
34 22	359
34 27	319
34 28	262
35 ff.	235
35 1-3	237
35 2	362
35 4-9	152
35 4-19	238 ff.
35 13	259
35 16	201
35 24	357
35 25	294
35 30 ff.	345
35 30-35	229
36 1. 3	357
36 8-35	183 ff.
36 14-18	187
36 35-38	195
36 36 f.	196 f.
37 1-9	158 ff.

	Seite
Ex 37 2	161
37 3	165
37 6 ff.	169
37 10-16	172
37 13 ff.	176
37 17-24	177
37 17 ff.	182
37 19	187
37 25-28	225
37 29	227. 282
38 1 ff.	202 f.
38 8	227
38 9 ff.	210. 341
38 21-31	243 f.
38 24 ff.	334
38 27	283. 288 f.
38 28	289
38 29	228
39 2-21	213 ff.
39 21-26	220 ff.
39 27-29	223 f.
39 30 f.	223
39 32-43	245 ff.
39 33 ff.	335
39 36	256. 259
39 39	201
40 1-16	247 f.
40 3	301
40 4	266
40 5	273
40 6	300
40 7	302
40 8	303
40 10	310
40 17	66
40 17 f.	193
40 17-33	247
40 20	202
40 20 ff.	297
40 22 f.	266
40 23	256
40 25	266
40 29	202
40 30 ff.	301. 303. 345
40 31 f.	302
40 34 f.	155
40 36 ff.	317
Lev 1 11	266
2 4 ff.	256
2 13	228
3 11. 16	261
4	275. 322

	Seite
Lev 4 5. 16	318
4 6. 17	322
4 7. 18	277. 323
4 24. 29. 33	266
5 11	266. 385
6 2. 5. 6	199
6 12-16	262
6 13	385
6 14	256
6 15	281
6 18	266
6 21	299
7 2	266
7 9	256
8. 9	392
8 3. 7. 9. 13	224
8 25 ff.	164
8 26	5. 70
9 24	300
10 1	199
10 17	324
10 18	261
12 4	312 f. 369
14 13	266
16	275 f.
16 2 ff.	322
16 6. 11	174
16 12	199
16 13	199
16 18	276 ff.
16 34	364
19 9 f.	360
19 19	327 1
21 6 ff.	278
21 17 ff.	259
22 2	325
22 16	324
23	353—383
23 18	389
24 1-4	267 ff.
24 5-9	256 ff.
25 9	363 f.
25 10	355
25 23	364
Lev 26 11 ff.	156
27	290
27 25	288
27 28	281
Nu 1. 2	50. 248 ff.
1 98 ff.	111. 248 f. 283
1 3	287
1 50 ff.	244

	Seite
Nu 1 53	287
2	249
2 2 ff.	320
3. 4	250 ff.
3 . 99. 107 f.	412
3 5 ff.	279
3 14. 16	108
3 25	335
3 31 . 244.	303
3 36 f.	244
3 38	156
3 39	108
3 44 ff.	51
3 47	288
4	252
4 3 ff.	110 1
4 4 ff.	244
4 5	296
4 6	166
4 7	175 f.
4 7. 9	265
4 9	182
4 10	164
4 12 . 164.	303
4 14	201
4 16 . 228.	244
4 25	335
4 31 f.	244
4 36 ff.	99
4 46	396
5 16-18	174
6 19	164
6 22 f.	315
7	392 f.
8 1 ff. . 269.	394 f.
8 5 ff. . 278.	396
8 19 . 279.	287
8 23 ff.	110 1
9 18 ff.	317
10	255
10 1 ff.	255
10 2 ff.	291
10 9 f.	315
10 11	395
10 17. 20	156
11 20 f.	369
13	111
13 7.	111 1
15 ff.	326
15 4 ff.	385
15 37 ff.	325 ff.
16 1 . 280.	412 (!)

	Seite
Nu 16 6. 17 f.	199
17 2 ff. 11	199
17 11 ff.	279
17 16 ff.	264
17 23	180
18 1	324
18 3	303
18 5 .	287
18 16	288
18 19	259
18 26	289
18 29	331
19 4 .	265
20 29	369
21 14	127
26 . . 92.	97 f.
26 62	99
27 20 f.	316 f.
28. 29	383 ff.
28 2 . . 261.	267
29 39	261
31 . 51. 286 f.	404
31 50	240
31 54	288
34	112
35 4 f.	321
35 7	501
35 31 f.	286
Dt 9 9. 18	262
10 1 .	159
15 12	79
16 1 ff.	399
16 8 357.	378. 381
16 13. 16	359
21 13	369
22 8. 20	79
22 19	327
31 10	359
32 8	114
33 10	272
34 8	369
Jos 4 19	381
9 23	151
18 1	343
24 2	81
Ri 20 46	511
1 S 1 20	111
2 14	199
2 22	227
2 28	272
3 2	344
3 15	342

	Seite
1 S 16 5	355
20 5. 18. 24. 27	370
21 7	344
2 S 6 17	343
12 24	111
19 35	42
1 K 1 39	343
2 28	343
6 1	23
6 11 ff.	345
7 14	230
8 4	343
8 7	345
8 10 f.	345
2 K 10 20	355
15 18	369
Jes 41 19	159
43 7	11
49 21	64
55 10	61
59 4	64
65 1	11
65 25	7
66 9	64
Jer 32 9	472
34 9. 14	79
Ez 22 26	311 1
31 8	159
45 12	472
Joel 1 14, 2 15, 4 9	355
Micha 1 9	180
Psalm 55 21	111
69 23	111
78 54	154
80 11 . 27.	159
90 4	27
104 16 . 27.	159
Prov 3 19 f.	230
Rut 4 17	69
Kohel 6 6	28
Neh 8	362
8 15	359
9 1	362
10 35	283 f.
1 Chr 1 10 ff. 18 ff.	63
2 3	61
2 18 f.	61
2 55 ff.	64
6 17. 9 21	343
2 Chr 17 7 ff.	132
24 6	283 f.
Sir 47 18 b	11

II. Hebräisch

	Seite
אבי פ'	77f.
אבנט	224f. 327
אדם	14
אהל מועד	304ff.
אורים	317
אך	233
אל und על	142. 190. 211. 219
אמר אל לב	15
ואני	230. 269 1
ארר	151
אש	267
אִשָּׁה	259
אשת אל אחתה	184f. 293
ואחה	154. 227. 233. 268
חבריא, בא אל חקדש	166. 318. 322
בד	328
לבד	186f.
בדים	166
חבדיל	311
בן	18. 38f. 73ff. 78
בקע	245
גביע	264
גבלת	219
גדול	82
גם	66
גרה	288
דָּבָר	242
דבר על לב	15
חיה	18. 54f.
וו	209
ועד	171
זהב טהור	279
זך	282
זכרון	288. 315
זֵר	162
זָר	282
חֹדש	369f.
חיה	4f. 17. 55
חיי פ'	55
חמשית	331
חלל	312. 323
חצר	240. 303
חשב	213
חשק	208
טָהֵר	278
טור	320
טמא	323
משבצת	216
משזר	222
ריצק	165
כבוד	155. 291
כהן	273. 298
כיור	301
ככר	256
בן	301
כ', כפר	286ff.
כפרת	167. 291
כפתור	264
כרכוב	201
כתנת	223
לב	231
לבונה	280
לחם	256. 261
מאור	267
מגבלה	219
מגבעת	224
מגורים	421
מגפה	287
אל מול פני	181. 223. 268. 295. 318. 323
מושב	238
מות	322
מזבח	225
מזרק	200
מחברת	185
מחתה	182. 199
מחרת	376ff.
מכבר	201
מלח	228
מן ... ועד	328
מסך	296. 303
מעשה	201. 219. 224
מעשר	331
מצנפת	224
מצרים	80f.
מקדש	153ff. 156. 312f.
מקטר	225
מקרא ק'	354f.
מקשה	167. 291
חולדד, ילד	61—71. 249f.
ימים	18. 54. 373
משכן	295. 304f.
משפט	317
נגף	287
נזר	223. 325
נכח	265
נעורים	14
נפש	288. 361
נתן	163. 262f. 285. 319
עבדת א"מ	285f.
עברי	78ff.
עד	180
עגל	392
עדת	169—172
עון	323f.
חעלה, עולה	267
עמר	257f.
לעמת	211. 216
ענה	361
ערך	267
עשה	167. 184. 237. 242. 336ff.
עשור	370
עשירית	389
עשרון	384
עתוד	393
פנים	259ff.
לפני	315. 323
פעמים	224
פרח	264
פרכת	296
פקד	244
צבא	288
צוה	267
צום	361f.
ציץ	223
ציצת	325f.
צמת	62
קדש	156. 233. 304ff. 313. 323f.
הקטיר	280
קלל	151
קצה	167f.
קצף	287
קרב	282. 302
ראה, ראו	229
רבוע	230
רע	331
רצון	323
שרד	254
שום	262f.
שבץ	223
שבת	370
שור	392
שטח	159

	Seite
שלום	111
שמן	280
שני עשר	218
שקל	228. 288
שש	295
תאמים	190
תוך	222
תולדות	12f.
תולעת שני	294
תכלת	293. 325f.
תמים	190
תמים	319
תרומה	289

Gentilicia . . . 78f.
Passiv . 66. 175. 228. 287. 315
Perfekt, nachgestellt 65f. 70
Piel . 272. 312. 328
Pronomen, suffigiert 161
Substantiva mit ' מ 219. 224. 229f. 295
Wiederholung: des Objekts . 161. 167
des Satzes 161. 174. 216. 219

III. Sachregister

(Vgl. das Inhaltsverzeichnis und die andern Register.)

	Seite
Abraham	20
Adam	4ff. 29f 113
Ahron	21
Allerheiligstes	262. 297. 311. 331
Altar	198ff. 298ff.
Ära	44f.
Azeret	365f.
Bruder	79
Byssus	295. 303
Cherubim	26. 292
Choschen	213ff. 314ff.
David	21
Dina	89
Eber	77
Edom—Seir	120f.
Enosch	11
Ephod	213ff. 314ff.
Erz	298
Gold	279. 287. 323
Granaten	221. 323
Hamiten	80
Hebräer	78ff.
Henoch	27. 131
Herrinnen u. Mägde	85. 88ff. 100ff.
Holz	152. 279. 290
Hur	229
Isak	21
Ismael	20
Israels 70 Geschlechter	92ff.
Jahr	366ff. 396
Jakob	21
seine Söhne	83ff.
Nachkommen	85—91
Japhet	19. 75. 81f.
Jered	9
Joseph	21
Josua	21
Kainan	37
Kalender	366ff. 396f.
Kanaan	25. 45
Kehat	40. 91f.
Könige	128f.
Lade	158ff. 290ff. 343
Leder	295
Levi	40. 91
Leviten	107f. 110. 396. 412
Manna	257
Mincha	257
Monandrie	71
Monat	369f.
Mose	21. 131
Namen: Namengebung	84f.
mit Ihvh u. El.	111. 12 84
Namensgleichheit	12. 71. 75f. 97
Namenpaare	84. 97. 119
symbolische Namen	91
Neujahr	365. 373f.
Neumond	368f.
Noah	6f.
Öl	268
Omer	257
Passah	276f.
Pfingsten	375ff.
Pfingstbrote	257
Priester	324. 327
Quellenkritik	72ff. 124ff.
Räucheraltar	225ff. 269ff.
Räuchern	272
Redaktor	4f. 126
Rechenmethoden	22f. 30ff. 33. 43. 45ff. 50ff. 88f. 94ff. 102f. 104ff. 112. 115ff. 122f. 404
Riechen	281
Ringe	165

Seite

Sabbat 233. 356. 367
Salomo 21
Samaritaner . . 8 ff. 36 f. 139 f. 141 f.
Sara 20
Saul . . . . . 89 f.
Schwingen . . . . . 257 f.
Sem . . . . . 19. 75. 81 f. 118
Septuaginta 8 f. 36 f. 140. 143. 146
Serach 89
Silber 288
Sinai 154
Sintflut 19. 31
Stämme . . . . . 101 ff.
Stangen 166. 201. 239
Stein 152
Stiftzelt 26. 155
Stirn 325
Tempelbau . . . . . 23 ff.
Terachiden . . . . . 118 f.
Turmbau 25. 35
Urim und Thummim . . . . 316 ff.
Versöhnungstag . . . 364. 380
Waschen 301
Wasser 301
Zahlen: 7 . 115. 118. 121. 131. 334. 336 ff. 378 f. 389. 403

Seite

Zahlen: 10 . . . . . 132. 402
12 . . 85. 90 ff. 96. 115 ff. 258. 333 ff. 389. 401 f.
18 90
19 . . . . . 121. 130 ff.
24 . . . . . 333 ff.
30 . 337. 340 f. 371. 382. 390
42 . . . . 178. 264. 336
70 . . 85 ff. 92 ff. 115 ff. 119. 334. 338. 402 ff.
84 . . . . . 340. 403
100 . . . . . 334. 402
120 . . . . . 106 f.
130 . . . . . 29 f. 38. 401
252 . . . 334. 394. 395 f. 412
360 391
430 . . . . . 23 ff. 39 f.
480 . 23 ff. 44. 47. 127 f. 388
1000 . . . . . 27. 402
1800 107
2000 28
3600 107
50 000 . . . . . 98 ff.
54 000 104
$^1/_{10}$, $^1/_{20}$, $^1/_{100}$ . . . . 331 f. 393 f.
Zählweisen . . . . . 47 ff. 52 ff.
Zedern . . . . . 26 f. 159
Zehntel 257
Zeittafeln 8. 16. 30. 36

IV. Autoren

Abrabanel 7$_2$. 147$_1$. 154$_1$. 165$_1$. 173. 212. 220. 222
Arama . . . . . 147$_2$
Bachmann . . . . . 377$_1$
Bähr 136 f. 173. 177. 188$_1$. 194$_2$. 204$_1$. 226$_1$. 260. 333
Bäntsch 154$_1$. 158. 170. 173. 212. 261
Barajtha 172$_1$. 182. 187$_1$. 188$_1$. 191$_4$
Baumgarten . . . . . 194$_2$
Bengel . . . . . 24$_1$
Bertheau . . . . 3. 34$_1$. 36. 333
Bertholet 261. 272
Budde 3. 77
Büchler . . . . . 109$_1$
Delitzsch 271. 352
Dillmann 3. 13$_1$. 24. 62$_2$. 145. 151$_1$. 154$_1$. 157. 170. 194$_2$. 208. 209. 212. 243. 257. 261. 302$_1$. 394
Dornstetter . . . . . 371$_1$
Ebers . . . . . 80$_1$
Ehrlich . . . . . 240. 287$_1$
Eichhorn 59
Engelhardt . . . . . 194$_2$
Ewald . . 3. 169$_1$. 191. 220. 270
Flesch . . . . . 172$_1$
Friederich . . . . . 137$_2$ 194$_2$
Fries . . . . . 188$_1$
Fürst 119
George . . . . . 349 ff.
Gerlach . . . . . 194$_2$
Gersonides . 173. 200$_1$. 208. 220
Gesenius . . . . . 220$_1$
Ginzel 371
Graf 138. 144
Grätz 60
Gray 394
Gunkel . . . . . 4$_1$. 10$_1$. 13$_1$. 72
Gutschmid . . . . . 9$_1$. 372
Hengstenberg 259
Herner . . . . . 47$_1$
Holzinger 3. 4$_1$. 13$_1$. 60$_2$. 62$_2$. 154$_1$. 158. 170. 173. 195. 273$_1$. 316$_1$. 394
Hupfeld 144
Ibn Esra 6$_2$. 154$_1$. 165$_1$. 170. 172 f. 212
Itala 3
Jehuda halevi . . . . . 137$_2$

Seite

Josephus 177. 207. 314
Kamphausen 127 1. 129 1. 137. 188 1
Kautzsch 241 1
Keil 194 2
Kewitsch 371
Kitto 173
Klostermann 3. 145 ff. 158. 169 1. 171 1
212. 230 ff. 233 1. 241 f. 268 1. 2. 311 1. 333
König 47 1 60
Knobel 204 1. 259
Krey 127
Kuenen . . . 132. 144. 284. 350
Kurtz 60. 194 2
Lagarde 3. 13 1
Lepsius 371
Leyrer 194 2
Lund 162 2. 194 3
Maimonides 220. 314
Mendelsohn 168 1
Midrasch 280. 326 1
rabba 109 1. 159 1. 170
Tanchuma 147 2. 170
Psalmen 159 1
Müller 80
Nachmanides . 165 1. 182. 220. 222
Neumann . 137. 173. 188 1. 191. 194 2
Nöldeke 98. 119. 145
Onkelos 169. 220
Philippson 194 2
Philo 135. 159 1
Popper . . . . . 139 ff. 161
Preuß 9 1
Raschi . 154 1. 159 1. 162 2. 169. 173
200. 208. 213 f. 220. 314
Reißner 371
Reland 181 1
Riggenbach 137. 173. 186 188 1. 191
194 3. 205. 209. 226 1
Riehm 194 2
Rösch 3 1
Samaritaner . . . 38 ff. 36 f. 139 ff.
Samuel b. Meir 7 2. 170. 173. 214. 220
Scaliger 24 1
Schick 137. 162. 173. 188 1. 191. 194 3
Scholz 194 2
Schultz 14
Seder Olam 24 1
Seforno 209. 220
Septuaginta . 3. 8 ff. 11. 36 f. 140 f.
Sifra 276 1. 278 1. 395
Spira 169 1
Strack 13 1. 209
Talmud: Bechorot 4 a . . . 108

Seite

Talmud: Chulin 138 a . . . 327 1
Erubin 23 b 206
Horajot 11 b 227 1
Jebamot 4 b 327 1
90 a 324 1
Joma 4 b f. 172 1
6 a 327 1
7 a f. 324 1
9 b 159 1
12 a 324 1
12 b 327 1
33 b 332 1
52 a f. 180
56 b 276 1
58 b 278 1
69 a 327 1
72 a . . . 159 1. 172 1. 220 2
72 b . . 162 1. 2. 172 1. 197 1
Keritot 5 a 227 1
6 b 229 1
Megilla 17 a 20
Menachot Mischna 9 2 . . 258 1
Menachot 25 a 324 1
28 a 182
28 b . . . . . 178 ff.
29 a 182 1
88 b 181 2. 3
96 a 281
96 b 173
97 a 176 1
98 a 165 2
98 b . . . 165 2. 169
99 a 332 1
Pesachim 16 b 80 b . . . 324 1
Sabbat 28 a 187 1
87 b 375
92 a 172 1
98 a 188 1
98 b . . 191 4. 194 1. 195 1
j. Schekalim 51 b 197 1
Sebachim 23 a f. 324 1
57 a 276 1
59 b 203 1
62 a 203 1
Sota 36 a 314
Sukka 5 a 173
45 b 159 1
Taanit IV 8 (30 b) 353
Tamid 27 b 327 1
Ugolini 135 1
Vater 138
Vatke 349
Vignoles 24 1. 373 1
Wellhausen 72 ff. 129. 144. 270 f. 283 ff.
289. 302. 349. 350. 374
de Wette 6 1. 138
Winer 137 1. 194 3. 204 1

Nachträge und Berichtigungen.

Zu S. 8. Man wird noch die Begründung vermissen, warum der Samaritaner die 182 gerade in 62 + 67 + 53 zerlegte oder für Jered, Methusalem, Lemech gerade 182 nahm. Indem er aus dem dargelegten Grunde den 162 Jereds 100 abzog, damit dieser mit 62 der am frühesten Zeugende sei und Henoch seine 65 behielt, also in wenig höherem Alter zeugte, blieb er bei seinem Verfahren, wenn er Methusalem noch in den Sechzigern ließ und vom Hebräer die 7 beibehielt. Jetzt nahm er für Lemech, was von dessen hebräischer Zahl (182) nach Abzug von 62 (Jered) und 67 (Methus.) noch übrig blieb, d. i. 53.

Zu S. 16 letzte Kolumne: Usiel 2319, nicht: 2320.

S. 42 Z. 1 lies וירעמידהו, S. 63 Z. 11 statt וירחו[1] ... וירחוו ימי.

Zu S. 107. Bei der Rolle, welche die Zahl 2520 (= 7 × 12 × 30) in priesterlich-levitischen Dingen spielt (s. S. 334. 394 ff.), empfiehlt sich vielleicht besser folgende Erklärung der Zahlen der Leviten:

Gerson: 2630 = 2520 + 120 − 10
Kehat: 2750 = 2520 + 240 − 10
Merari: 3200 = 2520 + 720 − 40.

Bei Kehat ist das Doppelte wie bei Gerson hinzugezählt, bei Merari, dem Jüngsten, das Doppelte wie bei beiden zusammen hinzugezählt und abgezogen.

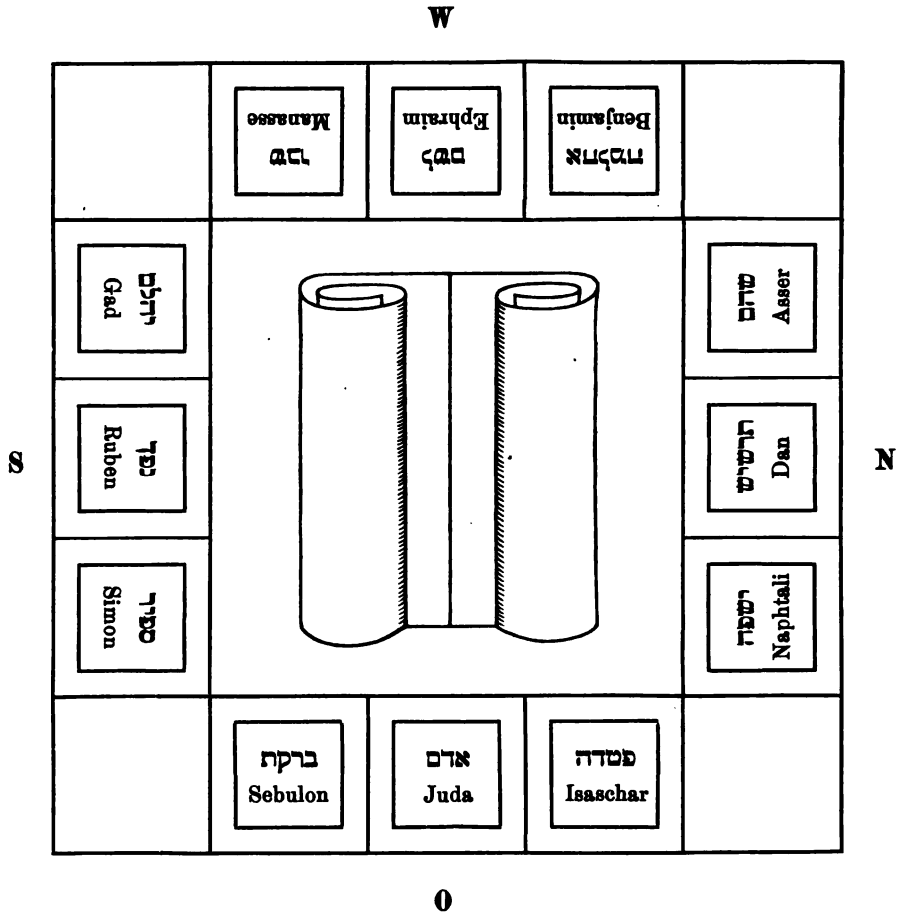
Zu S. 157. Die Antwort auf die Frage, worauf Mose bei dem himmlischen Vorbild achten soll (Ex 25 9. 30 f. 26 30. 27 8. Nu 8 4) liegt in dem S. 330 f. Dargelegten: es sind die (schließlich auf himmlische Ordnungen — den Kalender — zurückgehenden) Verhältnisse in den Dimensionen.

Zu S. 181. Aus עבר שניו kann man beweisen, daß die Enden der קנים eine gerade Linie bilden sollen, wonach S. 150 Nr. 7 einzuschränken wäre.

S. 190 Z. 4 v. u. lies fünf für die erste. S. 192 Z. 23 lies 2 statt 4 und Z. 25 lies 20 statt 10, S. 221 Z. 7 v. u. fallen statt hallen, S. 228 Z. 2 v. u. lehren, S. 232 Z. 19 heißen. S. 246 Z. 5 ff. v. u. statt II. III. IV. lies III. IV. V.

S. 280 Z. 9 statt: aber als ... (Jizhar) sollte es heißen: zumal sie Söhne Amrams des ersten Sohnes von Kehat sind. Dafür aber will Korah als erster Sohn des zweiten (Jizhars) wenigstens räuchern.

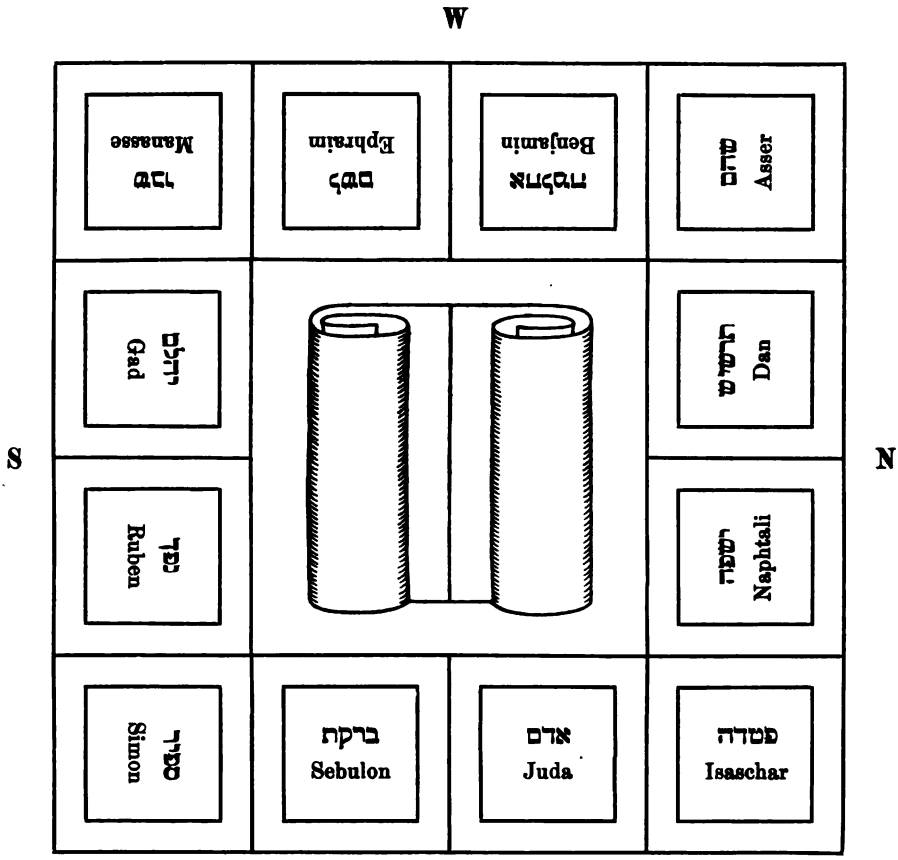
S. 290 עמדים (26 18) wird man besser als: „dienstbereit“ oder: des Erscheinens Gottes oder der Sühne „gewärtig“ zu verstehen haben.



a

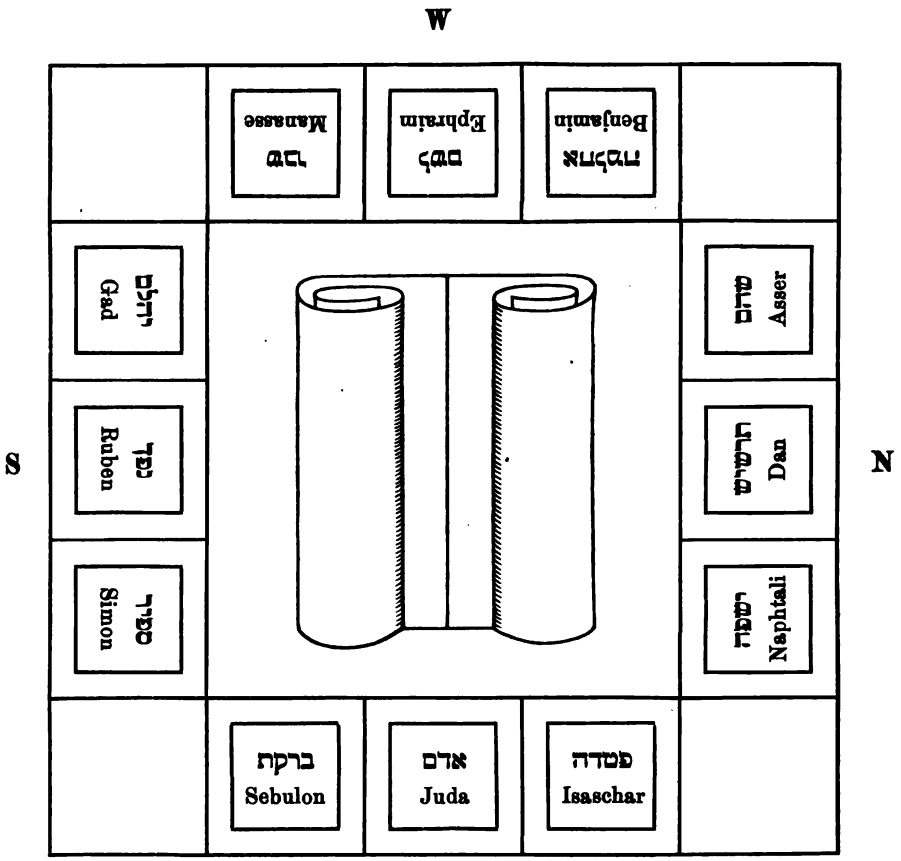
Der Brustschild (Choschen) Ahrons mit d

Verlag von VEIT &



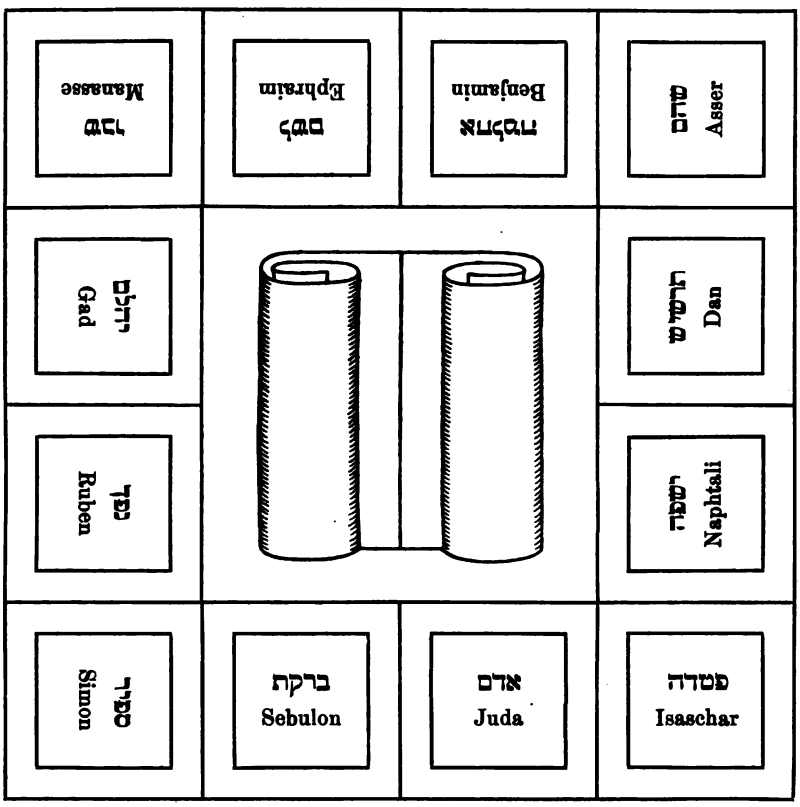
b

en 12 Steinen und Urim und Thummim.



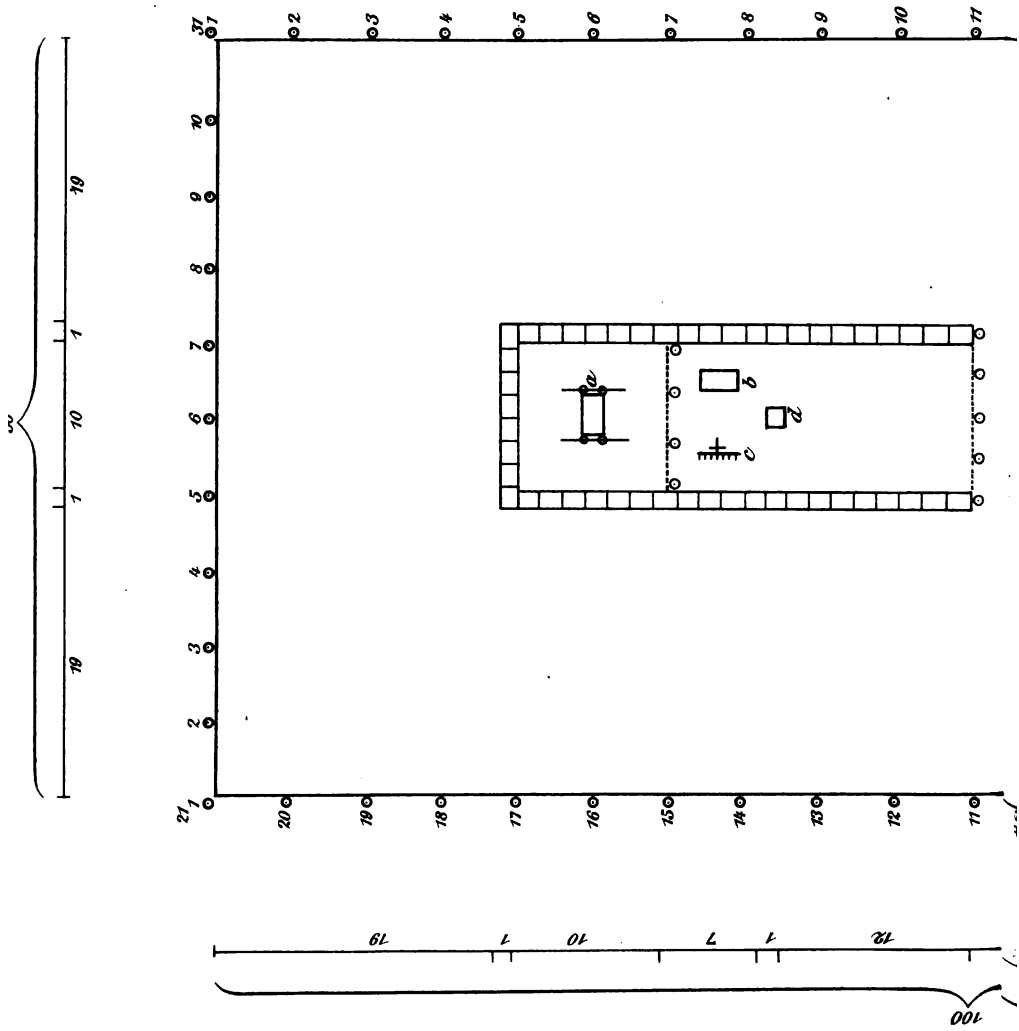
a

Der Brustschild (Choschen) Ahrons mit d



b

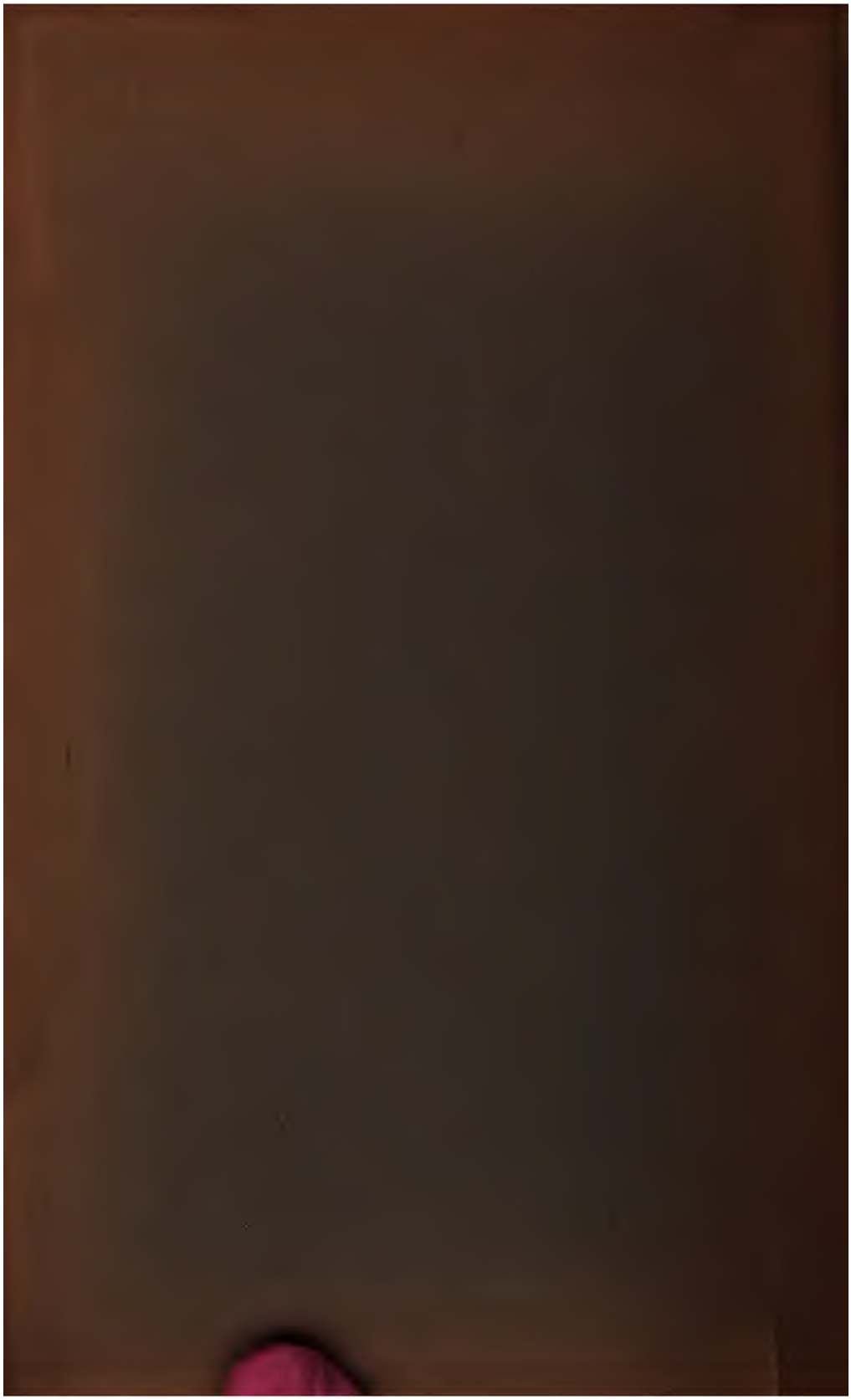
len 12 Steinen und Urim und Thummim.



Verlag von VEIT & CO

in Leipzig.

Lith. Anst. v. E. A. Funke, Leipzig.



3 2044 052 809 886